AUTHOR:

KUHLMANN, RICHARD

TITLE:

ERKENNTNISLEHRE...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1906

Master Negative #

91-80084-11

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

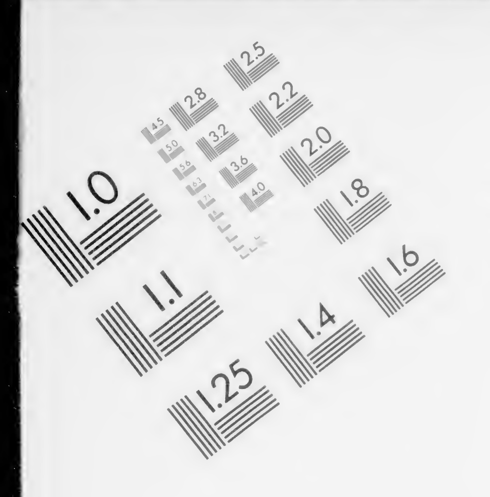
Dissertation

Kuhlmann, Richard 1884-
Die erkenntnislehre Friedrich Heinrich Jakobis, eine zweiwahrheitentheorie dargestellt und kritisch untersucht
Münster 1906

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

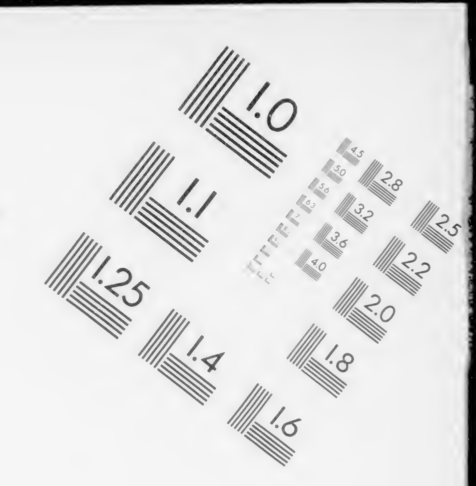
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7-1-53 INITIALS M.G.Y.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

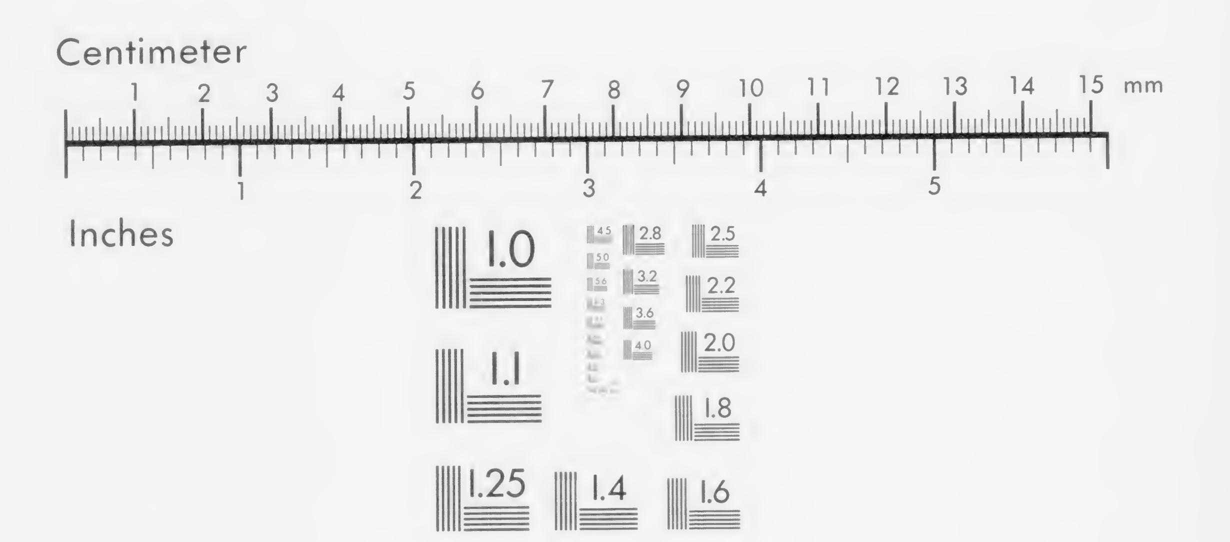


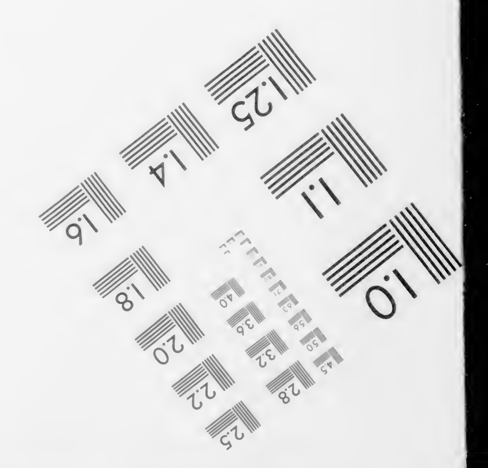


AIIM

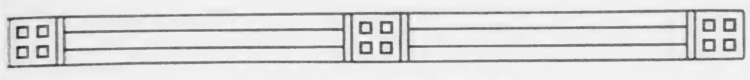
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Die Erkenntnislehre Friedrich Heinrich Jakobis,

eine Zweiwahrheitentheorie,

dargestellt und kritisch untersucht.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der hohen philosophischen und
naturwissenschaftlichen Fakultät
der Königlichen Universität zu
Münster in Westfalen vorgelegt

von

Richard Kuhlmann

R. Voigtländers Verlag in Leipzig 1906



Dekan: Herr Professor Dr. Busz

Referent: Herr Professor Dr. Ludwig Busse

Inhalt

Druck von Radelli & Hille in Leipzig. 3635

I. Friedrich Heinrich Jakobis Erkenntnistheorie.

„Zwischen den Bedürfnissen des Gemütes und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft ist ein alter, nie geschlichteter Zwist“ (Lotze, Vorrede zu Mikrokosmos). Wohl durch jedes Menschen Brust ist einmal dieser Riss gegangen, und welcher Seite dann der Sieg beschieden ist, hängt schliesslich nur von dem Wesen der Persönlichkeit ab, nicht von irgendwelchen theoretischen Erwägungen. Denn „was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat“. Es ist, als ob Fichte diese Worte im Gedanken an einen seiner Zeitgenossen geprägt hätte, dessen Leben, Wirken und Schreiben das getreueste Abbild seines Philosophierens war und in dessen Brust zugleich dieser Konflikt zwischen Verstand und Herz in einer seltenen und tragischen Stärke tobte: im Hinblick auf Friedrich Heinrich Jakobi. Von den extremen Forderungen des Verstandes und der Gefühle hin- und hergeworfen, konnte Jakobi die wahre Vereinigung von Glauben und Wissen nicht finden und musste sich „mit dem Kopfe einen Heiden, mit dem ganzen Gemüte einen Christen“ nennen (Briefe II, 478)[1]. Es ist wie bei so manchen anderen das grosse Leid auch seines Lebens, dass das Gesetz in seinem Verstande widerstritt dem Gesetz in seinem Gemüte und ihm nur ein Sieg, aber kein Friede in diesem Kampfe möglich war. Das Hin- und Herwogen dieses Streites aber ist es, wodurch seine

[1]) Fr. Roth, Fr H. Jakobis auserlesener Briefwechsel, Leipzig 1827. Vgl. Fr. H. Jakobis Werke, Leipzig 1812—1825 (fortan mit einfacher Band- und Seitenangabe zitiert) I, 367.

Schriften so widerspruchsvoll werden, was sie indes zugleich auch so anziehend macht. Denn immer ist es interessant und weckt unsern Anteil, in Wort und Werk bedeutender Männer diesem Konflikte nachzugehen und ihn nachzuerleben.

1. Der Grundgedanke der Jakobischen Philosophie, insbesondere seiner Erkenntnistheorie, ist ein ausgesprochener Dualismus und Mystizismus. Dass es überhaupt eine adäquate Erkenntnis gibt, muss nach ihm jede Philosophie, die nicht in den Abgrund des Skeptizismus und Nihilismus stürzen will, zur selbstverständlichen Voraussetzung machen, und zwar erkennen wir nicht nur die uns umgebende körperliche Aussenwelt, sondern ebenso gewiss das Dasein Gottes, die lebendige Macht und Wirklichkeit von Tugend, Freiheit und Unsterblichkeit, von allem Guten und Schönen. Wir besitzen dafür zwei gesonderte Erkenntnisvermögen, für die Aussenwelt die Sinnlichkeit, für die jenseitige Welt die Vernunft, beide sollen uns vollkommen getreue Erkenntnis ihrer Objekte geben. Durch die Sinne nehmen wir die Dinge wahr, wie sie an sich sind, denn in unmittelbarer Selbstoffenbarung tun sich uns die Dinge kund (II, 230), und nichts tritt zwischen die Seele und das empfundene Ding: vor allem ist es wichtig, dass diese Wahrnehmung durch keinen Verstandesschluss vermittelt wird, sondern sie ist rein und unmittelbar. Die Vorstellungen sind nur die „Schatten der Dinge, welche gegenwärtig waren“ (II, 175). Freilich, das Wahrnehmen selbst kann nicht durch die Sinne hervorgebracht werden, noch weniger durch die Gegenstände, sondern die Handlung des Empfindens und Vorstellens geschieht nur durch die Seele (II, 206, 244). Auf Grund dieser Sinneseindrücke bilden wir Vorstellungen, getreue Kopien der wahrgenommenen Dinge, die sich von ihren Urbildern nur durch einen Mangel unterscheiden: eben den des Wirklichen selbst (II, 231 f.). Darauf beruht auch ihre Sicherheit, sie sind so getreue Nachbilder, dass die Frage nach dem Beweise ihrer Übereinstimmung ganz nutzlos und überflüssig ist: sie können einen Zeugen zwar nicht beibringen, bedürfen dessen aber auch nicht. Über den schwierigsten Punkt, den eigentlichen psychophysischen Vorgang der entstehenden Erkenntnis, ist Jakobi jedoch nicht imstande Aufschluss zu geben, und er ist ehrlich genug, es einzugestehen: „Wir bekennen frei und ungedrungen, dass wir nicht begreifen, wie es zugehe, dass wir vermöge einer blossen Rührung und Bewegung unserer Empfindungswerkzeuge nicht allein empfinden, sondern auch etwas empfinden, etwas von uns ganz Verschiedenes gewahr werden und wahrnehmen; dass wir am allerwenigsten begreifen, wie wir uns selbst und was zu unserm innern Zustande gehört, unterscheiden und uns vorstellen können auf eine von aller Empfindung ganz verschiedene Weise. Aber es deucht uns weit zuverlässiger, uns hier auf einen ursprünglichen Instinkt, mit dem alle Erkenntnis der Wahrheit anfängt, zu berufen, als jenes Unbegreiflichen wegen zu behaupten, die Seele könne empfinden und auf eine unendlich mannigfaltige Weise vorstellen — nicht sich selbst noch auch andere Dinge, sondern solches einzig und allein, was weder sie selbst ist, noch was andere Dinge sind“ (II, 120 f.).

Durch einen ähnlichen wunderbaren Prozess erfahren, schauen und fühlen wir Gott und sein Reich; wir erkennen sie durch die Offenbarung der Vernunft, und diese Erkenntnis ist ebenso sicher wie die der Aussenwelt. „Wie es eine sinnliche Anschauung gibt, eine Anschauung durch den Sinn, so gibt es auch eine rationale Anschauung durch die Vernunft“ (II, 59, 10 f.; III, 228), und wie wir von der Realität der Körperwelt durch Sinnesempfindung wissen, so muss uns von der Existenz der übersinnlichen Dinge das „Geistesgefühl“ überzeugen (II, 60). Die Möglichkeit dieser doch sonst für transzendent gehaltenen Erkenntnis erklärt Jakobi nicht durch ein unmittelbares Einwirken Gottes auf den Geist, sondern durch den sittlichen Charakter des Menschen. Die Grundbedingung dieser Erkenntnis ist unsre Sittlichkeit, die Läuterung von unseren Trieben; „wie die Triebe so der Sinn“ (IV 232, s. II, 61, 76 f.; IV p. XXI), „es gibt durchaus keinen bloss spekulativen Weg zum Innewerden Gottes“ (IV a p. XXXIX).

Anfangs hatte Jakobi das übersinnliche Erkenntnisvermögen „Glaubenskraft“ genannt und die Vernunft mit

dem Verstande als dem Vermögen der Begriffe, Urteile und Schlüsse identifiziert, wodurch seine Lehre allerdings in einem unklaren und schwankenden Lichte blieb, wie er selbst bekennt (II, 7); unter Kantischem Einflusse wurde er aber auf die Verschiedenheit von Verstand und Vernunft aufmerksam und verstand fortan unter Vernunft nur das Erkennungsvermögen des Transzendenten.

Dem Verstande fiel dann eine recht bescheidene Aufgabe zu; hatte der Rationalismus in ihm den wahren Erkenntnisquell gegenüber dem verworrenen Sinnenschein erblickt, so ist hier umgekehrt der Verstand der Diener: da zu wirklichen Erkenntnissen die blossen Anschauungen und Gefühle nicht genügen würden (III, 225 Anm.), so müssen sie zu Begriffen verarbeitet werden, und das ist die Aufgabe, die dem Verstande zufällt. Er also, nicht die Vernunft, wie JAKOBI früher meinte, ist das Vermögen der Begriffe, Urteile und Schlüsse und muss das chaotische Wirrwarr der Gefühle, Anschauungen und Empfindungen zu einer Einheit, zu klaren Begriffen sammeln, fortschreitend vom einzelnen zum allgemeinen und so Gesamtbegriffe bildend (III, 226—229). Seine Aufgabe ausführen kann er aber nur mit Hilfe gewisser Erkenntnisse a priori, einiger angeborener Begriffe, ohne deren Besitz überhaupt keine Erkenntnis möglich wäre und die im Jakobischen Systeme eine sehr sonderbare Rolle spielen. Wie er allein auf die Sinnlichkeit beschränkt ist, die ihm die Objekte liefert, so sind auch die Sinne nichts ohne den Verstand (III, 225 Anm.).

In der Unterscheidung und Behauptung zweier gesonderter, selbständiger Erkenntniskräfte sah JAKOBI selbst das Charakteristische seiner Lehre und setzte sich damit zugleich in einen bewussten und gewollten Gegensatz zu seiner zeitgenössischen Philosophie. Ja man kann sagen, dass er seine Ansichten nur im Kampfe gegen anderer Meinungen ausgeprägt und fortgebildet hat, und wohl bei keinem Denker ist die Wirkung, die die philosophischen Systeme jeder Zeit doch immer ausüben, so überwiegend abstossend gewesen. Im Gegensatz zu allen monistischen Bestrebungen seiner Zeit hielt er an dem Kernpunkt seiner Lehre, dem Dualismus, fest und ebenso im Gegensatz zu den rationalistischen metaphysischen Tendenzen am Theismus; gegenüber dem Pantheismus SPINOZAS, zu dem er auch LEIBNIZ rechnete, behauptete er die Dualität von Gott und Welt, gegenüber Leibnizens Rationalismus die irrationale Wurzel, die den Grund der Welt bilde, und die unmittelbare Erkenntnis, die wir von der Welt haben; gegenüber dem Materialismus, der ihn in Genf beinahe in seinen Bann gezogen hätte, die Realität und Selbständigkeit des geistigen Elementes, gegenüber dem Empirismus der englischen und schottischen Schule die Tatsache gewisser angeborener Begriffe, gegenüber dem Skeptizismus HUMES die Gewissheit und Vollkommenheit unsrer Erkenntnis, gegenüber der Aufklärungsphilosophie die Unmittelbarkeit und logische Unvermitteltheit der Wahrnehmungen und die Abhängigkeit alles Wissens von der Erfahrung, gegenüber KANTS Phänomenalismus die Absolutheit unsers Erkennens, gegen FICHTES Subjektivismus, den er für das konsequenteste aller Systeme erklärte, die selbständige Existenz des Nicht-Ich, und gegen SCHELLINGS pantheistische Identitätsphilosophie wieder die Trennung von Gott und Natur, von Geist und Materie. Damit schliesst sich der Kreis wieder, gegen alle aber behauptete er, dass unser Wissen nur ein Glauben sei, weil es aus dem Glauben stamme und nur auf diesem Fundament sich aufbaue, dass es aber trotzdem und deswegen das allersicherste Wissen sei. Dennoch kann es keinem Zweifel unterliegen, dass er bei aller Polemik nicht nur unbewusst manches von seinen Gegnern annahm, sondern auch in vieler Hinsicht bewusst sich mit ihnen deckt. So macht er der ganzen antidualistischen, rationalistischen Philosophie das weitgehende und wichtige Zugeständnis, dass eigentlich nur der Idealismus (auch Phänomenalismus und Solipsismus genannt) ein folgerichtiges System und vor dem Verstande allein möglich sei, er begehe nur den Fehler, die Unmittelbarkeit unserer Erkenntnisse zu vergessen und aus sich heraus die Objekte schaffen zu wollen, wo wir doch nur von aussen erfahren könnten und all unser Wissen, das vielgerühmte, nur ein Glauben sei. Trotzdem imponierte ihm die logische Geschlossenheit der idealistischen Systeme der-

art, dass er sie für die allein konsequente und einzig wissenschaftliche Lösung der Weltfragen hielt, und so kommt es, dass ihn Pantheismus, Materialismus, Idealismus, Solipsismus und Skeptizismus alle mit dem gleichen Scheine der logischen Unwiderlegbarkeit berücken. In seinen Jugendjahren hatte er in Genf den Materialismus kennen gelernt und an ihm zum erstenmale die Stärke der logischen Beweisführung bewundern müssen, aber zugleich ihre Gefährlichkeit erkannt; weil ihm dadurch die höchsten sittlichen und religiösen Werte bedroht schienen, stellte er ihm nur um so eifriger seine Geistesphilosophie, den Theismus und Dualismus, entgegen. Erträglicher fühlte er sich schon beim Idealismus KANTS und FICHTES, einmal schon wegen ihrer überlegenen Konsequenz, vor allem aber weil ihr sittlicher Charakter über jeden Zweifel erhaben war. Aber auch hier blieb er bei seiner prinzipiellen Ablehnung, da ihm durch ihren phänomenalistisch-subjektivistischen Charakter die unabhängige Existenz Gottes und der Welt aufgehoben zu sein schienen. Dagegen konnte er sich nur retten, wenn er als Ausgangspunkt des Wissens die lebendige Erfahrung, das persönliche, unreflektierte Erlebnis, nicht die logische Abstraktion, das Du, nicht das Ich wählte und wegen dieser unrationalistischen Quelle den Glauben, nicht den Verstandesbeweis zum Fundamente unsers Wissens machte.

2. Dieser historische Rückblick wird es verständlich machen, dass seine Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben nicht immer konsequent und einhellig gewesen ist; sie wechselte je nach dem Gegner, den er vor sich hatte. Wenn er das eine Mal der auffallenden Ansicht ist, dass die Erkenntnis des Transzendenten dieselbe Sicherheit habe wie die der sinnlichen Körperwelt — wogegen sich doch Bedenken aufdrängen können —, so schreibt er zuweilen der göttlichen Offenbarung sogar eine grössere theoretische Sicherheit zu als dem irdischen Wissen, z. B.: „Dieses Wissen (sc. von Gott und dem Übernatürlichen) ist das Gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes, aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen" (III, 385 Anm.), „der inwendige gewisse Geist .... nötigt uns seinem Zeugnisse zu glauben mit einer Gewalt des Ansehens, dem kein Vernunftschluss gewachsen ist" (II, 318, s. II, 60). Das andere Mal freilich findet er die stärkere Beweiskraft doch im Verstande: „Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen. Könnten wir diesen Glauben in ein Wissen verwandeln, so .... würden wir sein wie Gott" (II, 55 f.). Bedenklicher indes als dieses Schwanken ist ein anderes, das sich damit verbindet, der unklare Gebrauch von Glauben und Wissen überhaupt. Der natürliche Mensch hat die Neigung, unsre Überzeugung von der Aussenwelt, ihren Gesetzen und Erscheinungen, ein Wissen zu nennen, dagegen die Gewissheit des, das man nicht siehet und doch glaubet, eben nur ein Glauben (diesem also eine theoretisch mindere Sicherheit zuzuschreiben, womit sich jedoch ein umgekehrtes Verhältnis der moralischen Wertung sehr wohl verträgt). JAKOBI aber benutzt beide Ausdrücke als gleichbedeutend, nennt bald die Gewissheit des Übersinnlichen ein Wissen, bald die des Sinnlichen ein Glauben, und ist darin insofern ganz konsequent, als er ja den Glauben zum Fundamente des Wissens gemacht hat, widerspricht sich aber dabei doch, da er sie doch unterscheidet und abwechselnd diesem und jenem die Krone der stärkern Gewissheit zuerkennt. Es dürfte aber klar sein, dass ein solcher Liberalismus in der Anwendung philosophischer Termini keineswegs ein Vorteil sein kann oder gar die Klarheit erhöht, und schon sein Freund FRIES konnte JAKOBI vorwerfen, dass er zwischen Glauben und Wissen nicht genug unterscheide, bisweilen beides zu allgemein nehme, bald Wissen auch des Übernatürlichen, bald Glauben auch für das Natürliche fordere (HENKE, J. Fr. Fries, 1867, S. 139). Wissen heisst für JAKOBI mit Gründen beweisen, also die Bedingtheit einer Sache aufdecken und sie aus einem höhern Grunde ableiten. Das können wir nur im Reiche der Natur, so dass nur die Mathematik und Naturwissenschaft den Namen einer Wissenschaft im strengen Sinne verdienen; aber auch hier können wir nicht völlig das Ziel erreichen und alles restlos aus höheren Gründen ableiten, da das Wissen von der Natur letzten Endes immer

wieder auf den Glauben angewiesen ist. Wenn JAKOBI also von der Möglichkeit eines strengen, beweisbaren Wissens spricht, so ist das nur relativ zu verstehen, da die Grundlage dieser Beweise selbst immer nur ein unbeweisbarer Glaube ist. Darauf lässt sich wohl seine wahre Meinung trotz des Schwankens in der Ausdrucksweise zurückführen, die Unsicherheit in den Erklärungen und der Anwendung der Begriffe ist aber so gross, dass man beide Augen schliessen muss, um nicht durch solche Unordnung in Verwirrung zu geraten, und sie doch recht offen zu halten gezwungen ist, um sich nicht daran zu stossen. Darum hat SCHELLING in seinem „Denkmal der Schrift des Herrn Fr. H. JAKOBI: von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" ein leichtes Spiel, wenn er schon allein die Worte JAKOBIS gegeneinander aufstellt und konfrontiert (z. B. III, 385 Anm. und III, 30, 32)[1].

JAKOBI bestreitet zwar, dass er irgendwie unklar oder inkonsequent gewesen sei: „Unmöglich können Sie der Meinung sein, dass ich mich bei dem Gebrauche des Wortes Glauben wirklich einer Zweideutigkeit schuldig gemacht habe und dass die Beschimpfungen, die man mir deswegen zufügte, einen verzeihlichen Irrtum zur Quelle hatten" (Briefe I, 469). Nun, er selbst mochte mit dem Reichtume seiner geistvollen Persönlichkeit diese Widersprüche ausfüllen oder nicht bemerken, für einen Dritten sind sie aber unverkennbar.

Das schliesst natürlich nicht aus, dass seine wahre, eigentliche Meinung sich trotz aller Schwankungen feststellen lässt, und als solcher Kern lässt sich die Behauptung herausschälen, dass wir in Wirklichkeit nichts wissen, nur glauben können. Er gefällt sich geradezu darin, dies wider die gegenteiligen Ansichten der Aufklärungs- und anderer Philosophen

[1]) Er bringt sogar ein Zitat (Denkmal S. 110), das von einer Wissenschaft und verstandesmässigen Begründung des Glaubens an das Wahre redet: „Der dreieinige allgemein unphilosophische Glaube an Gott, die Natur und den eigenen Geist, müsse auch im strengsten Sinne philosophischer, in der Reflexion bestätigter Glaube werden." Damit würde JAKOBI aber seine Ansichten von A bis Z umstossen. Hat er die Stelle darum in der Gesamtausgabe gestrichen? Dort fehlt sie.

immer wieder zu betonen, und eifert oft in einem Tone gegen die Wissenschaft und Philosophie, dass man ihm nicht mit Unrecht den Vorwurf machen konnte, ein Feind und Verächter der Wissenschaft zu sein, worüber er sich dann — mit Unrecht — sehr wunderte (II, 137—140; „ . . . dass in meinem Buche nicht der geringste, nicht der entfernteste Anlass zu der Beschuldigung ist, dass ich einen blinden Glauben lehre" II, 140). Freilich muss man immer im Auge behalten, dass seine Angriffe nur der Naturwissenschaft und jeder monistischen und subjektivistischen Philosophie, nicht der wahren, dualistischen „Geistesphilosophie" gelten sollen, aber es bleibt doch wahr, dass er in seinem Offenbarungseifer, mystischer Eingebungen voll, nur zu oft den ganzen Verstand auch in dessem Bereiche verfolgt. Wie er in seinem Briefe an FICHTE seine Lehre eine Philosophie des Nichtwissens nennt, die aus dem Nichtwissen ihren Anfang, Grund und Fortgang nehme (III, 9), so lässt er sich von der universalen Bedeutung des Glaubens sogar so weit hinreissen, dass er geradezu sagt: wir können ganz und gar nichts wissen, unser Wissen ist derart Stückwerk, dass selbst das Wissen unsers Nichtwissens wohl nur Stückwerk sein mag (III, 531, s. VI, 222; III, 32). So führte ihn der aller Mystik eigene Durst nach übersinnlicher Erkenntnis dazu, auf ein gesichertes (empirisches und) logisches Erkennen zu verzichten. Auch liegt der Keim zu dieser Ansicht, wie sie doch trostloser nicht von den rabiatesten Skeptikern geäussert werden kann, schon in seinem Leitsatze, dass alle Erkenntnis vom Glauben ausgehe, eingeschlossen.

Er sieht indes, wenn er seine Lehre die Philosophie des Nichtwissens nennt, darin absolut keinen Tadel oder eine Schwäche, sondern mit dem Trotze, der dem verzagten Herzen des Menschen oft eigen ist, behauptet er: es kann nicht anders sein, jeglicher Realität werden wir nur durch Gefühl und Ahnung gewiss. So schreibt er an MENDELSSOHN: „Lieber MENDELSSOHN, wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in der Gesellschaft geboren werden und in der Gesellschaft bleiben müssen. Wie können wir nach Gewissheit streben, wenn uns Gewiss-

heit nicht zum voraus schon bekannt ist, und wie kann sie uns bekannt sein, anders als durch etwas, das wir mit Gewissheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewissheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschliesst (sic!) und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist (also ihren Grund in sich selbst hat). Die Überzeugung durch Beweise ist eine Gewissheit aus der zweiten Hand, beruht auf Vergleichung und kann nie recht sicher und vollkommen sein. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muss die Überzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen und ihre Kraft von ihm allein empfangen" (IV 210 f.)[1]).

Der unkonsequente und verwirrende Gebrauch von „Glauben" und „Wissen" findet sein eigentliches Gegenstück in ihrer feindlichen Gegenübersetzung. So dringend wir nach Jakobi des Verstandes bedürfen — da wir ja sonst nicht unserer geistigen und körperlichen Erfahrungen, ja nicht einmal unseres eignen Ichs bewusst werden könnten — so ist dabei immer zu bedenken, dass er nur gegebenen Stoff ordnen, nicht sich seine Aufgabe und seine Objekte selbst stellen kann. Das vergisst er leider nur zu gern und sucht frei aus der Fülle seiner eigenen Tiefen eine Aussenwelt und einen Gott sich zu schaffen, nur auf seinem Wege, d. i. durch logisch-begriffliche Demonstration. Damit macht er diese Realitäten aber von sich abhängig, zu seinen Vorstellungen, zu Scheinwesen, zu Schatten, zu einem baren Nichts. Da er damit jedoch den Forderungen des Gemütes Hohn spricht und auch den Tatsachen der Erfahrung ins Gesicht schlägt, so kann sein Resultat nicht richtig sein,

[1]) Damit vergleiche man, wie er gebietet: „Sie müssen nicht glauben. *Νᾶφε, καὶ μέμνας ἀπιστεῖν*" (II, 194), und sich (II, 157) gegen den Vorwurf wehrt, er lehre einen blinden Glauben; ein blinder Glaube sei ein auf Ansehn gestützter Beifall, ohne Gründe oder eigene Einsicht, d. h. also: der wahre Glaube muss sich auf Vernunftgründe stützen, diese aber nach IV 210 f. auf den Glauben! Daraus helfe sich, wer kann.

und weil er es logisch beweist, so kann man es eben nicht widerlegen. Man kommt demnach im menschlichen Denken auf zwei Punkte, beide sich ausschliessend, beide aber notwendig und unbestreitbar, zwei Ufer, deren reissenden Strom keine Brücke überschlägt; denn der Widerspruch der beiden Wahrheiten ist nicht so zu denken, dass, wie das Resultat einer Quadratwurzel negativ und positiv zugleich sein kann, so auch die Lösung der Erkenntnisfragen $\pm$ Gott und Aussenwelt sei, sondern der Verstand duldet nur das negative Ende. Will man die beiden Ufer des Stromes verbinden oder vom einen zum andern gelangen, so sieht Jakobi — man beachte den geradezu fanatischen Dualismus und die stets subjektiver werdende Lösung — nur die eine Möglichkeit, sich mit einem Salto mortale hinüberzuschwingen, da es sonst in der Tat keine harmonische Vereinigung gebe.

Hier erst gewinnt die Gegenübersetzung der wahren, gefühlsmässigen Erkenntnis, des Glaubens gegen das verstandesmässige, begründete Wissen ihre volle Bedeutung und ihr hellstes Licht, hier liegt auch die psychologische Wurzel für die Bildung dieser Ansicht. Da Jakobi sah, dass der Verstand, der an der ewigen Kette der Bedingungen und Ursachen fortschreitet, nie zum Absoluten gelangt, so schloss er daraus die prinzipielle Unfähigkeit, etwas Wahres oder überhaupt etwas zu erkennen, und sah als einzige Quelle aller Erkenntnis das reine und unvermittelte Gefühl des Glaubens an. Die vermittelte Verstandeserkenntnis hat danach nur dann Wert, wenn sie sich auf den primären Glauben stützt und in ihn sich einfügt, und auch dann gilt sie immer nur für Gebiete, die wir kausal erklären können, also nur für die Naturwissenschaft und Mathematik usw. Freilich mag sich der Verstand nicht fügen und will, was ihm anfangs so gut gelingt, nicht zugunsten eines Dritten aufgeben, kann aber dabei nicht widerlegt werden, da ja alle Demonstrationsgründe er selbst liefern muss. Zuweilen findet Jakobi aber trotzdem einen logischen Fehler bei einem solchen Übergreifen des Verstandes und wirft den strengen Rationalisten die Verwechselung des Verhältnisses von empirischer Ursache und Wirkung und von logischem Grund und Folge,

des principium generationis mit dem principium compositionis vor (IV 144 ff., s. II, 193 ff. und „dass das Absolute Grund sei und nicht Ursache“ des Werdens, „behauptet der Naturalismus; dass es Ursache sei und nicht Grund, der Theismus“ III, 404). Gründe für die Verkehrtheit dieser Zusammenfassung und Identifizierung der beiden Begriffe führt er nicht an, er kann es auch nicht von seinem Standpunkte des Glaubens aus, und darum neigt er auch meist zur entgegengesetzten Ansicht, dass der subjektivistische Idealismus unwiderlegbar und allein möglich sei. In diesem Sinne wagt er sogar das vielangefeindete und oft missverstandene Wort: es sei das Interesse der Wissenschaft, dass kein Gott sei (III, 384).

Ist dieses nun das letzte Wort des Verstandes, so ist es nach JAKOBI klar, dass es nicht das überhaupt letzte Wort in der Frage sein kann, denn ein Leben ohne Gott, ohne die objektive Realität alles Guten, Schönen und Wahren (also auch der Aussenwelt) ist unerträglich. Darum muss sich der wahrhaft Weise, der den Glauben an diese Werte für sich und zum Heile der Menschheit retten will, auf die Gefühlserkenntnisse stützen, durch die allein die Existenz jener, d. h. aller Wahrheiten verbürgt wird; darum ist nur die unmittelbare Anschauung und das ebenso unmittelbare Geistesgefühl ein solches Wissen, aber kein verstandesmässiges, sondern geoffenbartes Wissen. Weil es aber so ist und die Überzeugung, dass unser Wissen nur Stückwerk ist und nur im Glauben Gewissheit haben kann, selbst nur wieder ein Glaube ist, so kann der Verstand damit nicht widerlegt werden, und das Ergebnis ist also ein offener Streit zwischen Verstand und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen, es gibt zwei Wahrheiten, die sich direkt widersprechen können, und noch mehr: JAKOBI behauptet nicht nur, es *kann* so sein, sondern sie *müssen* sich widersprechen, weil dieser Zug im tiefsten Wesen des Verstandes und der Vernunft begründet liegt, es brennt hier ein Streit, in dem eine Versöhnung ausgeschlossen ist. Mit dieser einfachen Gegenüberstellung begnügt sich aber JAKOBI nicht, wie denn ein Stehenbleiben gerade hier ein Ding der Unmöglichkeit ist; denn da

die eine Seite nur dadurch gewonnen und ermöglicht ist, weil sie durch das Herz und Gemüt gefordert ist, so wird sie auch von diesem höher gewertet, und aus der Nebenordnung der beiden Wahrheiten wird stets, wenn auch ungewollt, eine Bevorzugung der Herzenswahrheit. So auch bei JAKOBI, er stellt ohne Bedenken die Vernunft mit ihren göttlichen Offenbarungen höher als den Verstand mit seinem leeren, inhaltlosen Ich und errichtet einen absoluten Primat der praktischen Vernunft, nicht nur in praktischer Hinsicht, sondern auch in theoretischer. Die Offenbarungen der Vernunft sind ja unendlich wertvoller als der Verstand, der ja auch nur Falsches erkennen kann, und verdienen es daher, nicht allein praktisch höher gewertet zu werden, sondern können deswegen auch als theoretisch gesicherte Welt*erkenntnis* gelten, gegenüber der all unser logisches Wissen nur etwas Relatives bleibt, denn es bleibt dabei: das Absolute ist irrational und kann nicht durch die Künste des Verstandes erkannt werden, es erschliesst sich uns nur im Glauben.

II. Beziehungen zu andern und verwandten Standpunkten.

A.

1. Das rechte Verständnis des Wesens und Denkens eines Mannes lässt sich in jedem Falle nur aus dem innersten Kerne seiner Persönlichkeit gewinnen, das gilt erst recht bei einer so blutvollen, impulsiven, förmlich überquellenden Natur wie JAKOBI es ist. Diese Einsicht lässt sich in erster Linie nur durch Vergleichung und Unterscheidung mit anderen Denkern gewinnen, da man nur so lernen kann, was gerade ihm eigentümlich ist.

Charakteristisch ist es dabei für JAKOBI, dass die Beeinflussung, die er von seiner Mitwelt unausbleiblich erfuhr, vorwiegend negativ ist, wenigstens wurde die Opposition stets das anregende Element. Der Hauptgegner war ihm immer der Rationalismus oder Idealismus und die Naturwissenschaft, und über das, was ihn davon trennte, kann kein Zweifel bestehen: es waren die prinzipiellen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen, in denen er sich von der Kathederphilosophie schied. Die Philosophen der Aufklärung suchten in ihrem doch vorwiegend rationalistischen Charakter die Welt mit all ihrem Geschehen als vernünftig zu erkennen, sie suchten sogar noch mehr: es war ihr Stolz, die Fundamentalideen jeder Religion, Gott, Sittlichkeit usw. als überall verbreitete, allgemeingültige Vernunftwahrheiten aus einem einheitlichen logischen Prinzip abzuleiten und zu demonstrieren. So nützlich dieses Bestreben auch war und so richtig und notwendig auch der Versuch dazu ist, so ist es doch unverkennbar, dass sie sich ihre Aufgabe oft doch zu leicht machten und in beneidenswertem Optimismus gewichtige Fragen übersahen oder als gelöst voraussetzten und so den schweren Trank der Weisheit

etwas missliebig stark verwässerten. Die Reaktion dagegen konnte nicht ausbleiben, einer ihrer Führer war JAKOBI, und es war vor allem die Ansicht über das Verhältnis von Denken und Sein, des erkennenden Subjekts zu den wahrgenommenen Dingen und die daraus folgende rationalistische Methode, woran JAKOBI Anstoss nahm. Zwar zweifelte auch er nicht, dass wir die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, dass unsere Vorstellungen den Dingen vollkommen entsprechen („also muss in der Wahrnehmung des Wirklichen etwas sein, was in den blossen Vorstellungen nicht ist . . . . Nun betrifft aber dieser Unterschied gerade das Wirkliche und sonst gar nichts“ II, 232, s. II, 175), aber während der Rationalismus die Erkenntnis als ein Produkt des Subjekts ansah und in ihm Quelle und Ursache alles Wissens, besonders aller Wahrheit suchte, diese Behauptung indes nur als Dogma aufstellen konnte, sah JAKOBI die gefährliche Konsequenz, die sich daraus ergeben musste, zugleich jedoch auch die Schwierigkeit und den Fehler einer solchen Voraussetzung ein. Wenn wir die Erfahrung aus unserm Denkvermögen ableiten, so müssen wir auch die Konsequenz ziehen und das Objekt der Erfahrung, der sinnlichen wie der übersinnlichen, Welt und Gott, gleichfalls im eignen Geiste suchen und finden. Das geht aber schlechterdings nicht an, und darum muss das ganze Verfahren des Rationalismus falsch sein, und es ist nicht nur falsch, sondern auch unberechtigt. Woher wissen wir denn, dass unser Denken das Sein vollkommen getreu wiedergibt? Beweisen können wir das nicht, also auch nicht wissen, und darum ist der Rationalismus im Unrecht; die Gewissheit von den Erfahrungsobjekten bleibt eine Annahme, die wir eben nicht von der Hand weisen können, ein Wunder, das wir eben nur glauben können (z. B. II, 34, 166; III, 43, 178 u. a.).

Der Konflikt geht aber zugleich viel tiefer, aus der Erkenntnistheorie in die Metaphysik. Als einzig folgerichtiges System kann JAKOBI nur den Subjektivismus ansehen, also muss die Aufklärung mit oder ohne ihren Willen, wünscht sie anders konsequent zu sein, auch dort landen. Demgemäss betont er ihr gegenüber die rein tatsächlichen, nicht logischen

Elemente, die des Menschen Leben in Fülle darbietet, und weist nicht nur auf den irrationalen Rest, für den unser Erkennen ohnmächtig ist, hin, sondern mit dem beredtesten Nachdruck und Geschick auf die ganze Gefühls- und Willensseite; von dem erkenntnistheoretischen Fundamente, dem Gefühl der Sinneswahrnehmungen, geht er über zu dem Gefühle als der Grundlage unsers ganzen Lebens, zum Willen, und im Gegensatz zu fast allen bisherigen Denkern, im schärfsten Gegensatz vorzüglich zu dem ganzen Rationalismus, erblickt er nicht im Erkennen, sondern im Fühlen und Wollen die Grundfunktion der menschlichen Psyche und zeigt sich damit als einen — wenn auch nicht vollbewussten — Vorläufer der neueren voluntaristischen Psychologie — („der Verstand des Menschen hat sein Leben, sein Licht nicht in ihm selbst, und der Wille entwickelt sich nicht durch ihn. Im Gegenteil entwickelt sich der Verstand des Menschen durch einen Willen, der ein Funken aus dem ewigen, reinen Lichte und eine Kraft der Allmacht ist" IV, 248. „Ist aber Wahrheit in ihm, dann auch Freiheit, und es quillt aus seinem Wollen das wahrhafteste Wissen" II, 44; s. IVa, 232). Wirklich, es war nötig, dass er dahin geführt wurde; denn wenn er sich von den Voraussetzungen des Rationalismus löste und als Eckstein seiner Philosophie den Salto mortale wählte, also einen derartigen Primat der praktischen Vernunft, dass er das gewöhnliche Verhältnis von Glauben und Wissen, von Wollen und Erkennen fast auf den Kopf stellte, so konnte er das nicht, ohne überhaupt die Gemütsseite im Menschen über die Verstandesseite praktisch und theoretisch zu erheben, und das um so mehr, als er sich damit im vollsten Einklang mit den Besten seiner Zeit befand: es war die Epoche des Sturmes und Dranges, der Gefühlstaumel lag damals in der Luft und überfiel wie ein Rausch die schwellenden Herzen derer, die statt der abgrundtiefen, scharfsinnigen Weisheit a = a und a = non b, das wirkliche Leben mit all seiner Lust und Qual umarmen wollten, und denen je heisser, desto wohler um die Brust war. Damit hängt es auch zusammen, dass die Reaktion Jakobis gegen die Aufklärung am stärksten und lebhaftesten nicht in seinen eigentlich philosophischen

Schriften Gestalt findet, sondern da, wo dem persönlichen Element ein freierer Spielraum gestattet ist; in Vorreden und seinen Romanen, im Woldemar wie in Allwills Briefsammlung. Hier finden wir wie nirgends den überschäumenden Willen des edlen Individuums zum Leben und die Verteidigung seiner Rechte auf alles Gute, Edle und Wahre, d. h. erkenntnistheoretisch auf die objektive Existenz und Erkenntnis von Gott und Welt, die im Rationalismus sich in subjektive Hirngespinste aufzulösen schienen.

Trotz allem zeigt Jakobi dabei doch eine auffallende Ähnlichkeit mit der deutschen Aufklärungsphilosophie, eine Übereinstimmung, die um so mehr auffallen muss, je feindseliger und übermütiger er sich sonst gegen sie stellt. Es sind weniger die Ansichten und Resultate seiner Lehre — diese waren ja gerade entgegengesetzt — als die Gesinnungen, der allgemeine Denkhabitus, den er gänzlich von seiner Zeit übernommen hat. Im Zentrum seines Denkens steht Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, sowie Tugend, Freiheit und Unsterblichkeit, und gerade diese Ideen sind es, die der ganzen deutschen Aufklärung so wert galten, dass sie in der Verteidigung dieser Realitäten und in ihrer vernunftgemässen Begründung ihre vorzüglichste Aufgabe und den Gipfel ihrer Kunst sah. Ferner ist für die Aufklärung und Popularphilosophie — wie für alle nicht originalen Zeiten — das Bestreben charakteristisch, Gegensätze auszugleichen, und so sah sie ihre Aufgabe auch darin, eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen und ebenso zwischen Rationalismus und Empirismus zu gewinnen. Freilich misslang es ihr, sie kam statt zu einer organischen Verbindung nur zu einer oberflächlichen Vermischung und zu einem Synkretismus der Methoden, den wir in gleicher Weise auch bei Jakobi treffen und den er zweifellos von ihr übernommen hat. Zugleich hat er damit auch die Fehler übernommen, denn auch er hat es nicht verstanden, diese Gegensätze zu überbrücken und ist bei einem wahllosen Zusammenwerfen beider Prinzipien stehen geblieben. Freilich passt das rationalistische Element nicht ganz zu seinem Empirismus, ja Sensualismus, da er

sonst kein Wissen anerkennt, das nicht durch die äusserlichste Sinneswahrnehmung vermittelt wäre (IVa, 230 f.).

2. Mit dieser konsequenteren Anlehnung an die englischen Empiristen setzte er sich zugleich wieder in Kontrast zur deutschen Aufklärung, die doch eine echte Tochter des Rationalismus war, und fand vor allem in HUME eine Autorität, mit der er seine Thesen von der fundamentalen Bedeutung des Glaubens stützen konnte, und wie man im Gespräche „DAVID HUME über den Glauben, oder Idealismus und Realismus“ sieht (II, 161 ff.), war er hocherfreut, an dem Beispiele dieses scharfsinnigen und gefürchteten Philosophen seinen Verächtern beweisen zu können, dass nicht er allein eine so lächerliche Ansicht aufgestellt habe. Man wird zugeben müssen, dass er recht darin hatte, aber doch auch nur zum Teil. Die Gewissheit von der transsubjektiven Aussenwelt ist freilich nach HUME nicht zu erweisen, weder die Sinne noch die Vernunft können für die Unabhängigkeit der vorgestellten Dinge zeugen, nur unsere Einbildungskraft verführt uns zu ihrer Annahme, doch dürfen wir ruhig so handeln, als ob eine Welt wirklich unabhängig von uns existierte, es bleibt aber eine Annahme, nur ein Glauben, kein Wissen. Da scheiden sich aber die Wege HUMES und JAKOBIS: das „nur“, welches jener dem Glauben hinzufügte, wird bei JAKOBI gestrichen und der Glaube als ein dem verstandesmässigen Beweise entschieden überlegenes, als das allergewisseste Wissen hingestellt; und wenn sie auch in der Annahme der Aussenwelt einig sind, so stellt HUME das als eine schliesslich doch unumgehbare Voraussetzung und Forderung des Instinktes dar, JAKOBI pries es aber als einen Ausfluss der alles erkennenden, den Verstand ungleich überragenden Vernunft, als eine göttliche, wunderbare Offenbarung. Es lag das von seinem Standpunkte auch sehr nahe, oder war sogar der allein mögliche Schritt: über die Priorität der Sinneswahrnehmungen war er mit HUME und allen Empiristen einig; Erkenntnis konnte und wollte auch er nicht aus dem eignen Innern, dem Verstande ziehen, sondern schöpfte aus dem Du als der Quelle alles Wissens. Damit verschloss er sich aber den Kantischen Ausweg, um die

Gewissheit unserer Erkenntnis zu sichern, und wollte er nun nicht in die skeptischen Konsequenzen HUMES fallen, so stand ihm nur noch frei, unser Erkennen, unser Dasein und unser ganzes Leben als ein übermenschliches, unfassliches Wunder zu betrachten, dem Glauben die grösste Gewissheit zuzuerkennen und dem Verstande nur die Wahl, zu irren oder sich gänzlich unterordnen, zu lassen. So entwickelte sich aber zwischen beiden ein Gegensatz, der die ganze Denkungsart durchzieht und darum schwerer wiegt als alle gemeinsamen Momente. Dazu sind der Verschiedenheiten wohl mehr als der Anklänge, wie erst recht ihre Auffassung des Kausalgesetzes zeigt: auch JAKOBI „glaubt“ nur daran, und in der Ableitung des Kausalbegriffes aus dem lebendigen, selbsterlebten Gefühl der Kraftanstrengung berührt er sich mit HUME („Ohne die lebendige Erfahrung in uns selbst von einer solchen [scil. eignen] Kraft, deren wir uns in einem fort bewusst sind, die wir auf so manche willkürliche Weise anwenden und, ohne sie zu vermindern, auch von uns ausgehen lassen können; ohne diese Grunderfahrung würden wir nicht die geringste Vorstellung von Ursache und Wirkung haben“ II, 201); und merkwürdig, wie diese Ableitung bei JAKOBI im Widerspruch zu dem sonst behaupteten angeborenen Charakter des Kausalbegriffs steht, so verträgt sie sich auch bei HUME nicht mit seiner gewöhnlichen Erklärung der Entstehung des Kausalgedankens, dass wir die Kausalität nie unmittelbar erfahren, sondern immer hinzudenken. Weiter aber hat JAKOBI kein Recht mehr, sich auf HUME zu berufen: ist die Kausalität für den skeptischen Empiristen nur eine Denkgewohnheit und nur in unseren Gedanken existierend, so kann sie nicht mehr objektiv in der Natur vorhanden sein und auch nicht untrüglich gewiss von uns erkannt werden, und erst recht nicht eine angeborene, apriorische Idee sein, wie JAKOBI meint. Die Ansichten decken sich also auch hier durchaus nicht so, wie JAKOBI es im Interesse seiner Glaubensthese darstellen möchte, und für den Jakobischen Glauben, der doch aus religiösen Gründen zum Fundamente des Wissens und über alle logischen Denkgesetze erhoben war, würde HUME, der mit der Zersetzung des Substanzbegriffs sogar bis zur Aktualitätstheorie

der Seele kam, nur die ablehnende, kühle Stellung des reinen Erkenntniskritikers haben. Trotz der Übereinstimmung also ist der Gegensatz auch hier bedeutender, mit keinem konnte sich JACOBI eben zufrieden geben und suchte bald in Anlehnung, bald in Abweichung sich sein eignes System und vor allem eine Erkenntnistheorie zu bilden.

3. Wie gut oder schlecht auch immer er nun diese Aufgabe ausführte: so ist doch die Tatsache, dass er sie überhaupt stellte und damit die Pflicht seiner Zeit erkannte, ein ehrendes Zeugnis für seine lebendige und scharfsinnige Einsicht, er stellt sich damit an die Seite KANTS, den er freilich in der Genialität der Lösung bei weitem nicht erreichte. Auch KANT war von dem Bewusstsein durchdrungen, dass die beiden grossen Versuche, zu einem gegründeten Wissen über unser Wissen zu gelangen, Rationalismus und Empirismus, am Ende ihrer Kräfte waren und die Unmöglichkeit ihrer eignen Wege erwiesen hatten, und damit ist ein bedeutender Zug schon hervorgehoben, der sich uns in den Bildern beider Männer mit sprechender Ähnlichkeit aufdrängt. Es ist der gemeinsame Gegensatz gegen die rationalistische Aufklärung und den skeptizistischen Empirismus, und das klare Bewusstsein, die bisherigen Lösungen der erkenntnistheoretischen Probleme, ja sogar ihre Stellung einer erneuten Prüfung unterziehen zu müssen. Gemeinsam ist beiden auch das im tiefsten Wesen wurzelnde Gefühl des Sittlichen, die ehrfurchtsvolle Beugung vor dem Schöpfer des Alls, der unerschütterliche Glaube an Gott, Tugend, Freiheit und Unsterblichkeit, den beide als ein Erbe ihrer Zeit übernommen und — jeder in seinem Sinne — weitergebildet haben. Wie den Streit zwischen Empirismus und Rationalismus, so suchen sie auch den Kampf zwischen Glauben und Wissen zu schlichten und ringen ernsthaft um eine Kopf und Herz befriedigende Wahrheit. Da nun aber bei dem gewaltigsten Sohne der Aufklärung die Vermittelungstendenz die herrschende ist, so sucht er auch hier die Gegensätze auszugleichen, während JAKOBI, heissblütig, impulsiv, gar bald an einer friedlichen Lösung verzweifelt und bedingungslos den Verstand der offenbarenden Vernunft unter-

ordnet. Bei dem Verfahren selbst überwiegt bei KANT der rationalistische Zug bei weitem und beherrscht vor allem die Form, dagegen ist der Grundcharakter JAKOBIS durch und durch empiristisch und gefühlsmässig, soweit sogar, dass die Form seiner Darstellung und Beweisführung dadurch oft erheblich getrübt wird.

Entsprechend dieses erkenntnistheoretischen Charakters kommt KANT zu einem (transzendentalen) Idealismus, JAKOBI zu einem Realismus und Dualismus und zu seiner Kritik des Kritizismus. Er erkennt dabei wohl die Überlegenheit des Idealismus, gibt auch hier das Kompliment, dass sein Gegner unwiderleglich sei, aber wegen der solipsistischen, phänomenalistischen und nihilistischen Folgen müsse er falsch sein, und da er in seiner Methode keinen Fehler begehe, so müsse er eben schon in den Grundlagen falsch sein und eine rechte Weltweisheit von der Welt, nicht vom Ich ausgehen, das könne aber nur im Glauben erfasst, nicht durch den Verstand bewiesen werden. Es ist also in erster Linie das alte Argument, das er schon gegen den Spinozismus erhoben hatte — daher er denn auch zu KANTS ungläubigster Verwunderung in der Kr. d. r. V. Spinozismus witterte — und das er jetzt gegen KANT mit etwas schärferen Tönen (und gegen SCHELLING gar mit den gröbsten Injurien) wieder aufnahm. Wenn er aber nun keinen Fehl am ganzen Idealismus findet, so sollte man es eigentlich nicht erwarten, dass er ihm gerade auf dem Wege der logischen Demonstration beizukommen sucht. Dennoch ist es so: es ist das eine Inkonsequenz, aber eine solche, die in der Natur der Sache liegt, denn mit einer einfachen, unbegründeten Negierung hätte er doch keinen Hund hinterm Ofen hervorlocken können und sich nur lächerlich gemacht, da er ja eben noch den Idealismus unangreifbar fand. Unter den Vorwürfen nun, die er gegen den Kritizismus erhebt, ist der bei weitem wichtigste der, dass die „Kritik d. r. V." die Dinge an sich, ihre eigne Voraussetzung und damit sich selbst aufhebe oder, wie es in der bekannten Formulierung heisst, dass man ohne die Dinge an sich nicht in das System hineinkomme und mit ihnen nicht darin bleiben könne (II, 304 u. a.: s. II, 289—310).

In der Tat hat dieser Vorwurf etwas überaus Bestechendes und wird zu den alten Freunden, unter denen besonders Aenesidemus Schulze zu nennen ist, stets neue hinzugewinnen, und Vaihinger nennt es sogar „vielleicht das Beste und Wichtigste, was überhaupt jemals über Kant geäussert worden ist" (Kommentar zur Kr. d. r. V. II, 36).

Eine ausführliche Besprechung kann hier nicht versucht werden, doch sei auf die Zusammenstellungen bei L. Busse (Zu Kants Lehre vom Ding an sich, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr., Bd. 102, S. 215 ff.) und H. Drexler (Die doppelte Affektion des erkennenden Subjekts, Diss. Münster 1904) verwiesen. Der Ausweg Langes, das Ding an sich nur als Grenzbegriff, als eine problematische Natur festzuhalten und dadurch zu retten, ist nicht angängig, da eine Anwendung der Kategorien ja doch dabei stattfindet und trotz allem eine Erkenntnis — und sei sie noch so bescheiden — dabei herauskommt. Erdmann (Kants Kritizismus, S. 44 f) und K. Fischer (Gesch. d. n. Ph. V, 24 f) geben allerdings eine Anwendung der Kausalität auf die Dinge an sich zu, behaupten aber dafür, dass diese Ursächlichkeit ganz anderer Art sei als die auf die Erscheinungen angewandte: eine Kausalität durch Freiheit. Ähnlich weist Paulsen (Kant, 1904, S. 165 f.) darauf hin, dass man eine rein logisch-transzendente und eine transzendentalphysische Bedeutung der Kategorien unterscheiden müsse, und dass diese Distinktion nicht nur ein erlösender Gedanke der Ausleger ist, sondern Kant selbst überall von ihr Gebrauch macht, darum sei die Kausalität der Dinge an sich eine rein intelligibele. Dagegen ist aber mit Volkelt und Drobisch zu bemerken, dass die Kausalität durch Freiheit nur für den Menschen gilt, nicht für alle Dinge, wie es allerdings konsequenter gewesen wäre. Zudem ist, wie Busse (a. a. O. S. 218) mit Recht bemerkt, die Kausalität durch Freiheit auch eine Anwendung der Kategorie, sie besagt ja nur, dass die freie Ursache einer Wirkung nicht selbst wieder Wirkung ist usw. bis ins Unendliche; damit aber streifen die Beziehungen zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen ihren ursächlichen Charakter nicht ab, es ist also nicht einzusehen, was

in diesem Falle die intelligibele Kausalität vor der Kategorie voraus hat. Erfolgreicher ist es, sich auf die Kantische Unterscheidung von Denken und Erkennen zu stützen, wie es Riehl (Phil. Kritizismus, I, 431 f) und Bergmann (phil. Monatshefte, XIX, 40, 42; Vorlesungen über Metaphysik, S. 152) tun. Demnach ist zwischen der Kausalität als Prinzip und als Begriff zu unterscheiden (Riehl), oder zwischen der reinen und schematisierten Kategorie (Bergmann). Nur die letztere geht auf die Erscheinungen, da sie durch das Schema der Zeit hindurchgegangen ist, die an sich zeitlose, reine Kategorie lässt sich dagegen auch auf die Dinge an sich anwenden, wodurch dann keine Erkenntnis und nur ein Denken stattfindet. Damit verschwindet der gefürchtete Widerspruch, aber freilich nur für die Kategorie der Existenz, da das ewige Sein der Dinge an sich etwas anderes sein kann als die sinnliche Realität der Erscheinungen (Busse, a. a. O. S. 225). Dagegen bei der Kausalität bleibt der Widerspruch bestehen, denn auch abgesehen davon, ob es überhaupt eine zeitlose Kausalität geben kann, so wird doch die Kausalität stets von uns hinzugedacht (Busse, a. a. O. 224 f), und eine Aussage von ursächlichen Beziehungen über die Dinge an sich unterscheidet sich durch nichts von einer über die Erscheinungen. Drexler (S. 20 Anm.) setzt dem entgegen, dass diese Kausalität doch noch anders sei, denn wenn wir den Dingen an sich Ursächlichkeit beilegten, so wüssten wir nicht, ob sie ihnen tatsächlich zukomme. Was würde aber das noch für einen Sinn haben, den Dingen an sich nur problematische Ursächlichkeit zuzuschreiben? Auch wäre das ja gar nicht mehr die Lehre Kants, der stets von den Dingen an sich als den wirklichen Ursachen der Erscheinungen redete. Aus demselben Grunde geht es auch nicht an, den Widerspruch dadurch zu umgehen, dass man das Ding an sich nicht durch einen Kausalitätsschluss, sondern durch Analyse der Vorstellungen ermittelt und als „Residuum des analysierten Erfahrungsobjekts" betrachtet (so Riehl, Stadler und Hebler, s. Vaihinger, Kommentar z. Kr. d. r. V., II, 110). Erstens läuft diese Analyse auf den Substanzbegriff hinaus, der dann der Kategorie der Kausalität unter-

liegt, wie schon VAIHINGER sagt, und zweitens ist die Tatsache doch nicht aus der Welt zu schaffen, dass bei KANT selbst die Dinge an sich die realen, psychologischen Ursachen der Erscheinungen sind.

Hierin ist JAKOBI also noch nicht widerlegt worden. Sein Einwand hat indes auch eine humoristische Seite, denn wenn er KANT vorwirft, etwas beweisen zu wollen, dessen Unbeweisbarkeit er konsequenterweise hätte behaupten müssen und die (praktische) Vernunft zur Lückenbüsserin des (theoretischen) Verstandes gemacht zu haben, so hat es sein Schicksal gewollt, dass er selbst sich diesem Vorwurfe weit offener aussetzte. Verkündete er doch stets laut und freudig sein Evangelium, dass, wollen wir unsere Persönlichkeit behaupten, wir uns jedes Beweises entschlagen und nur im Glauben vertrauen müssen, und trotzdem konnte und durfte er es nicht unterlassen, den Wahrheitsgehalt seiner Rede durch logische Gründe zu stützen. Und die praktische Vernunft muss bei ihm doch noch ganz andere Mängel des theoretischen Verstandes stopfen als bei KANT; während sie bei diesem absolut nichts zur Erkenntnis der Dinge beitragen soll und lediglich regulativen Charakter trägt, muss sie im Jakobischen Systeme die Möglichkeit der selbständigen Existenz der Dinge und unserer Erkenntnis garantieren und wird die Quelle unseres gesamten Wissens.

JAKOBI ist aber hocherfreut, diesen unvermeidlichen Widerspruch an dem sonst unverwundbaren Idealismus gefunden zu haben und benutzt ihn als willkommenen Beweis, um damit seine These zu stützen, dass doch eigentlich nur eine Philosophie recht behalten könne, die von der Offenbarung und nicht vom Beweis ausgehe. Andererseits gesteht er einmal, dass er sich so gut auf den Standpunkt des Subjektivismus, des vollendetsten Idealismus, der auch das Nicht-Ich vom Subjekt aus erschaffe, versetzen könne, dass er sich schäme, seine Einwände vor sich selbst auszusprechen. Nur die dringendsten, unverletzbarsten Gemütsforderungen halten ihn wieder zurück, wie er erklärt, und diese seien es auch, die bei KANT den Ausschlag gäben und ihn darum in einen Widerspruch verwickelten, der ihn als Denker ebenso

herabsetze wie er ihn als Menschen ehre. Für den hoheitsvollen Ernst und die sittliche Strenge der Kantischen Moral hatte er zwar schon immer Achtung gehabt (wenn er auch in gefühlvollem Schwunge gegen die liebeerstickende Herrschaft eines rücksichtslosen Gesetzes sich zuweilen aufbäumte), und als er die praktischen Wirkungen des Individualismus und der gesetzlosen Gefühlsherrschaft in der französischen Revolution gesehen hatte, war er von dem ungemeinen Werte der Kantischen Ethik tief durchdrungen, aber noch grösser war doch sein Triumph, als er die Wirkungen der praktischen Forderungen auf die theoretische Erkenntnis bei KANT wahrzunehmen glaubte und an dem Vollender des Idealismus zeigen konnte, wie die Professorenphilosophie kein Brot des Lebens geben könne und in sich selbst zusammenbreche.

Triftiger ist indes noch eine andere Bemerkung JAKOBIS, dass die Kantischen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit mehr als nackte Postulate und zugleich Erkenntnisse sind. KANT wollte ihnen zwar nur regulativen, keinen konstitutiven Wert geben, es fragt sich aber, ob er dieses Prinzip durchgeführt hat und ob es sich überhaupt durchführen lässt. Es scheint mir nicht so, denn die Postulate sagen ja nicht aus, dass etwas geschehen soll, sondern dass etwas ist, bzw. sein soll, und da wird doch aus dem Postulat eine Erkenntnis, unvermeidlich, und in ähnlicher Weise, wie JAKOBI seinen Glauben an Gott und die göttlichen Dinge begründet hatte: Die Forderung, ein sittliches, persönliches Leben zu führen, bedingt das unabhängige Dasein Gottes, die Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele. Das ist aber ein Schluss, den der Verstand zieht, und insofern eine theoretische Erkenntnis wie jede andere, wobei JAKOBI allerdings noch viel weiter geht und gleich eine transsubjektive Aussenwelt in einer Rechnung mit fordert. Das Werturteil wird also, bewusst oder unbewusst, zu einer Erkenntnis, und wenn KANT sich auch noch so sehr gegen einen solchen Vorwurf sträubt, so ist trotzdem der Satz: es ist ein Gott ....., auch eine theoretische Annahme und infolgedessen der Verstand bei der Aufstellung dieses Urteils nicht unbeteiligt.

Mit dem Verstande, nicht mit der reinen praktischen Vernunft, hat er — wie JAKOBI gleichfalls — vorher festgesetzt, an was er glauben wollte und was ihm überflüssig dünkte; das schliesst natürlich die Kehrseite nicht aus, dass bei dieser Auswahl die Gemütsbedürfnisse eine leitende Rolle spielen, nur wird die Auswahl selbst durch den Verstand getroffen, der sich von der „praktischen Vernunft“ bald mehr, bald minder weit führen lässt. Dass die religiösen Vorstellungen nicht reine Postulate und Offenbarungen sind, erhellt vollends gar aus ihrer psychologischen Entstehung, denn da kann es keinem Zweifel unterliegen, dass auch KANT wie JAKOBI sie als die zeitbeherrschenden Ideen der deutschen Aufklärung empfangen, gewissermassen auf der Schulbank gelernt und ihnen dann mit dem Verstande den Platz angewiesen hat, der ihnen zukommen sollte, und wenn KANT ihnen weiterhin auch nur praktischen Wert zugestehen will, so ist das, wie bemerkt, unmöglich: sie werden unfehlbar zu einer Erkenntnis wie bei JAKOBI auch, nur mit dem Unterschiede, dass das, was bei jenem wider Willen geschieht, von diesem grade beabsichtigt und gewünscht wird.

Haben also der Jakobische und Kantische Glaube manches Gemeinsame, so geht es doch nicht an, die beiden endgültig nebeneinander zu stellen. Denn selbst wenn JAKOBI nicht gleich viel weiter ginge und aus Gemütsforderungen zu den Postulaten auch die Aussenwelt gleich hinzurechnete, so würde sie doch der ungeheure Abgrund des Salto mortale trennen, die Behauptung, dass es zwei Wahrheiten geben könne, die sich widersprechen und doch nicht aufhören, wahr zu sein, dass der Verstand das Gegenteil erkennt von dem, was die Vernunft für wahr hält. Hier scheiden sich die Wege. Mit ungleich schärferem Blick und willensstärkerer Konsequenz begabt bemerkt KANT, dass wir zwar nicht alles beweisen können, was wir glauben, aber dass wir auch nichts glauben können, dessen Verkehrtheit und Unmöglichkeit der Verstand beweise, und wo der Verstand, wie bei den Antinomien, für und wider zugleich zu sprechen geneigt ist, bescheidet er sich mit einem Verzicht auf die wissenschaftliche Lösung, folgert aber aus diesen Widersprüchen, in die sich der Verstand verwickelt, keineswegs wie JAKOBI, dass der Verstand nur Trug denke. Er beschränkt zwar das Wissen, um Platz für den Glauben zu schaffen, aber er hebt auch den Glauben auf, um das Wissen zu sichern, und das fehlt bei JAKOBI. Keiner erkannte das klarer als der Königsberger selbst: „Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Dasein Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht, zuerst zu sprechen bestritten wird, so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch scheint in der Jakobischen und Mendelssohnschen Streitigkeit alles auf diesen Umsturz, ich weiss nicht recht, ob bloss der Vernunfteinsicht und des Wissens, oder auch sogar des Vernunftglaubens und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den sich ein jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte beinahe auf das letztere schliessen, wenn man den spinozistischen Begriff von Gott als den einzigen mit allen Grundsätzen der Vernunft stimmigen und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt sieht. Denn wenn es sich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: dass spekulative Vernunft selbst nicht einmal die Möglichkeit eines Wesens, wie wir uns Gott denken müssen, einzusehen imstande sei; so kann es doch mit keinem Glauben, und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daseins zusammenbestehen, dass Vernunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenstandes einsehe und dennoch aus anderen Quellen die Wirklichkeit desselben erkennen könnte.“ (KANT, Was heisst sich im Denken orientieren? Berliner Monatsschrift Okt. 1786. W. W. I, S. 385—387, ed. Rosenkranz und Schubert 1838).

Anstatt also die Beweise der beiden so widersprechenden und ausschliessenden Ansichten immer von neuem durchzugehen und den Fehler zu suchen oder nötigenfalls sich mit einem „Nichtwissenkönnen“ zu begnügen — der Weg KANTS und der einzige mit der Wissenschaft verträgliche Weg — half JAKOBI sich mit der Zweiwahrheitentheorie, sah aber selbst ein, dass eine Versöhnung von Glauben und Wissen damit unmöglich gemacht werde (I, 367 u. a.). Es

ist aber Pflicht, den Forderungen des Gemütes und Verstandes gemeinsam Rechnung zu tragen, ohne eine Seite zu verletzen, und dass sich eine friedliche Lösung der Streitfrage wohl ermöglichen lässt, beweist eben das einzigartige Beispiel KANTS. Der hat in wahrhaft universaler Weise das Wissen und den Glauben versöhnt und jedem das Seine gegeben; es ist aber eben, wo nicht die eine Seite unterdrückt und darum beide leiden sollen, kritische Selbstbeschränkung nötig, und daran hat es JAKOBI tatsächlich mangeln lassen, wie das eigene Eingeständnis, eine Vereinigung der beiden Wahrheiten, des Kopfes und des Herzens, nicht finden zu können, beweist (I, 367).

Auf wessen Seite man dabei sich stellen soll, bedarf dann wohl keiner Ueberlegung. Müssen wir schon auf eine verstandesmässige Ergründung der Welt und all ihrer Fragen verzichten, so soll doch das, was wir von ihr sicher wissen können, uns weder Teufel noch Engel rauben und irgend ein zweifelhafter Anspruch uns nicht entreissen. Aber wenn wir auch bei KANT ohne, bei JAKOBI wider den Verstand glauben müssen und dieser Unterschied ein fundamentaler ist, so erreichen doch beide dasselbe praktische Resultat: die Wahrheit und Gewissheit von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit; auch schlagen beide denselben Weg der praktischen Postulierung ein, und hier wie dort wird aus dem praktischen Postulat eine Erkenntnis, wie auch beide unbewusst nur durch die Arbeit des Verstandes dazu gekommen sind.

B.

1. Der Kreis, in den wir JAKOBI in Beziehung zu anderen Denkern setzen können, lässt sich indes noch viel weiter ziehen; ist ja bei vielen der Primat der praktischen Vernunft so gebieterisch gewesen, dass er eine wirkliche Tyrannei ausübte und bald mehr, bald minder deutlich eine Zweiwahrheitenlehre zur Folge hatte. Durch eine solche Betrachtung wird das Verständnis für JAKOBI vertieft und ein breiterer Ansatz zur Beurteilung gewonnen, zugleich aber auch das Urteil milder gestimmt werden.

Wenn JAKOBI mit KANT so manche Berührungspunkte hatte, so lässt sich von vornherein annehmen, dass auch die zweite Blüte der kritischen Philosophie, der Neukantianismus, der Jakobischen Lehre nicht absolut fremd gegenübersteht, und eine nähere Vergleichung zeigt, dass sie ihr noch mehr entgegenkommt, als es KANT getan hatte. F. A. LANGE, der bedeutendste unter den Neukantianern, hält ähnlich wie JAKOBI ein System für das uneigentlich Richtige, das dann „eigentlich" wegen seiner Konsequenz und wegen seiner Unfähigkeit von einem höheren Standpunkte aus zu verwerfen ist. Es ist auch hier der Materialismus, den LANGE, wie schon JAKOBI für das konsequenteste aller Systeme erklärt (hierin allerdings von seinem Meister KANT abweichend und JAKOBI näher stehend); zugleich finden beide aber auch einen Fehler darin: der Materialismus kann nie und nimmer die Entstehung geistiger Vorgänge aus materiellen Atomen und aus den dort gültigen Gesetzen von Druck und Stoss erklären, so wie JAKOBI gegen den meist für unverwundbar erklärten Idealismus und Materialismus den Vorwurf der Verwechselung von logischer Dependenz und empirischer Kausalität und von geistigem und körperlichem Sein erhebt. Beide erkennen also, dass dieses System zu einer Weltanschauung unfähig ist, und wollen es nur in bedingtem Sinne gelten lassen. Wenn LANGE den Materialismus nur als Forschungsmaxime verwenden will, so sagt JAKOBI ganz ähnlich, dass die Wissenschaft sich nicht um unkontrollierbare Faktoren zu kümmern habe und rein materialistisch verfahren dürfe und dass es sogar „das Interesse der Wissenschaft sei, dass kein Gott sei." (III, 384).

Beide erbauen dann über das Reich des Verstandes das Reich der Wahrheit, des Ideals, aber noch bestimmter als KANT sucht LANGE den praktischen Glauben an Gott, Sittlichkeit und Religion von ihrer theoretischen und objektiven Erkenntnis zu trennen und beweist sich damit als einen viel strengeren Denker als JAKOBI, nach dessen Ansicht wir zwar Gott und Welt nur als unsere subjektiven Meinungen und Vorstellungen erkennen können, aber da dieses falsch ist, beides im Glauben verstehen müssen und — können. Nach LANGE sehen wir die Welt nur durch der Dichtung

Schleier, aber es ist die Wahrheit, aus deren Hand wir ihn nehmen (Goethe), nach ihm geht unsere Erkenntnis nur auf Erscheinungen, nach JAKOBI aber auf Trug, und nach LANGE können wir, wie nach KANT, wohl etwas glauben, über dessen theoretische Erkenntnis der Verstand sein Urteil suspendieren muss, jedoch nicht etwas, dessen Nichtexistenz oder Unmöglichkeit wir vorher feststellen können. Wenn LANGE ferner auch darin konsequenter ist, dass er die Kenntnis des Wesens der Dinge, das heisst Metaphysik als Wissenschaft, nicht zugibt und allen unverbesserlichen spekulativen und mystizistischen Neigungen gegenüber die ernüchternde Frische eines materialistischen Bades preist, so ist der Unterschied von JAKOBI, der sich nicht mit dem Verzichte des Wissens auf Erscheinungen begnügen will, auf der Hand liegend. Ob er dann auch den Materialismus vom erkenntniskritischen Standpunkte aus ablehnt und wie JAKOBI aus dem dumpfen Erdenleben in des Ideales Reich sich flüchtet, so leugnet er doch nicht den praktischen Ursprung dieser Ideen und hält eine noch so hohe Bewertung nicht für einen theoretischen Erweis ihrer objektiven Existenz und noch weniger duldet er einen Einfluss der religiösen, idealen Betrachtung auf die naturwissenschaftliche Welterklärung. „Wenn jene Wahrheiten der allgemeinen Kirchenlehre als ‚höhere‘ gepriesen werden . . . . ., so ist immer wenigstens eine Ahnung davon vorhanden, dass diese Überordnung nicht auf grösserer Sicherheit, sondern einer grössern Wertschätzung beruht . . . Selbst aber wo mit ausdrücklichen Worten die grössere Sicherheit, die grössere Gewissheit und Zuverlässigkeit der religiösen Wahrheiten gepriesen wird, da sind dies nur umschreibende Ausdrücke oder Verwechselungen eines exaltierten Gemütes für den stärkern Zug des Herzens zu dem lebendigen Quell der Erbauung, der Stärkung, der Belebung, der aus der göttlichen Ideenwelt herabsieht, gegenüber der nüchternen Erkenntnis, die den Verstand mit kleiner Münze bereichert, für welche man eben keine Verwendung hat.“ (Gesch. des Materialismus, 2. Aufl., II, 549 f.)

Freilich wird man auch hier fragen, ob eine derart schroffe Trennung des praktischen und theoretischen Glaubens sich überhaupt ermöglichen lässt. Sie ist wohl nur ein unerfüllbares Ideal, denn auch bei LANGE werden wie bei KANT und JAKOBI aus den praktischen Postulaten theoretische Annahmen, wenn ihnen LANGE auch, umgekehrt wie JAKOBI, keinen Einfluss auf das theoretische Welterkennen gestattet.

2. Die Beschränktheit des verstandesmässigen Erkennens hat mit noch schärferer Betonung als LANGE H. SPENCER ausgesprochen, auch er steht mit JAKOBI also in dieser Hinsicht auf gleichem Boden. Unser Wissen soll, soweit wir es auch ausdehnen mögen, nur relativ sein, wir erkennen nur Beziehungen der Dinge, nicht diese selbst in ihrem absoluten Sein, die wissenschaftlichen Begriffe sind nur „Symbole“ des Wirklichen („die religiösen und die wissenschaftlichen Grundbegriffe stellen sich in gleicher Weise als blosse Symbole der Wirklichkeit, nicht als Erkenntnisse derselben heraus. Die so gewonnene Überzeugung, dass der menschliche Verstand einer absoluten Erkenntnis unfähig ist, gehört zu denjenigen, welche sich mit dem Fortschritt der Zivilisation ganz allmählich festen Boden errungen haben“, Grundlagen der Philosophie 1875, S. 68). Ein unerfahrbarer, unerklärbarer Rest bleibt bei allen Fragen zurück, es ist das ewig Unerkennbare, das Ding an sich, das Unknowable, von dem wir nur das wissen können, dass es ist und wofür wir im übrigen nur eine demütige Verehrung hegen können. Philosophie kann nichts sein als „vollständige Vereinheitlichung unsers Wissens“ (a. a. O. S. 132) und bleibt darum, wie das Wissen selbst, stets relativ. „Mit Notwendigkeit also muss uns die Erklärung schliesslich auf das Unerklärliche hinausführen. Die tiefste Wahrheit, zu der wir vordringen können, muss unbegründbar sein. Begreifen müsste erst etwas ganz anderes werden als blosses Begreifen, wenn die oberste Tatsache begriffen werden soll“ (S. 73). Klingt uns nicht derselbe Ton entgegen, wenn JAKOBI sagt: „Wir . . . erkennen vollständig und mit genügender Einsicht nur solche Wahrheiten und Wesen, die gleich den mathematischen im Bilde wesentlicher und wahrer als in der Sache — ja der Strenge nach allein im Bilde wahr — durchaus nur Verhältnisse und Formen der Verhältnisse zum Inhalt haben“

(III, 305, s. III, 203 f.). So entdeckt auch SPENCER das „grosse Loch“ in Philosophie und Wissenschaft, welches JAKOBI schon hundert Jahre früher darin gefunden hatte (I, 366) und an dem schon so mancher zu Schanden geworden ist, und zu diesem Resultat: wir wissen, dass wir nichts wissen können, kommt auch er auf den verschiedensten Wegen, „das schliessliche Resultat bleibt somit dasselbe, von welchem Punkte wir auch ausgehen mögen“ (Grundlagen der Philos. S. 68). Das hatte ja schon JAKOBI seiner willensstolzen, aufgeklärten Zeit verkündet und immer wieder gepredigt, jetzt würde er triumphierend auf SPENCER hinweisen als eine der gewichtigsten Autoritäten, der ja wie wenige eine unerschöpfliche Fülle positiven Wissens und gerade des naturwissenschaftlichen Materials beherrschte.

Aber JAKOBI würde sich auf ihn berufen als auf eine eigene Bankerotterklärung eines Führers der Naturforscher und nur aus diesem Grunde sich auf ihn stützen, weil ja auch er die gänzliche Impotenz des Verstandes zu einer wirklichen Erkenntnis behauptet hatte, aber in ganz anderm Sinne als SPENCER. Denn daraus hatte er den umgekehrten Schluss gezogen, dass wir nur glauben könnten und uns sogar des allernächsten realen Dinges, unsers eignen Körpers, nicht anders versichern könnten als durch den Glauben: das klingt schon etwas anders denn die Spencersche Behauptung der Relativität unsers Wissens. Noch mehr divergiert die weitere Fortsetzung: dass dieser Glaube wirklich und wahrhaftig die Welt erkennt, wie sie an sich und unabhängig von uns ist; und wenn er gar vollends behauptet, dass wir durch den gleichen Glauben nicht nur die körperliche, vielmehr auch die transzendente Welt, Gott und das intelligible Reich, adäquat erkennen, so ist das eine Position, die der Spencerschen direkt entgegengesetzt ist und die dieser mit Energie von sich ablehnen würde, erst recht, wenn er die Annahme der doppelten Wahrheit damit verbunden sähe, denn „es ist eine unannehmbare Hypothese, dass es zwei Arten von Wahrheiten gebe, die in absolutem und immerwährendem Gegensatz zueinander stehen“ (a. a. O. S. 21).

Trotzdem bleibt es wahr, dass sie an einem Punkte

völlig übereinstimmen und ihr Ausgangspunkt derselbe ist, mögen sie davon zu noch so verschiedenen Resultaten gelangen. Wenn man sich fragt, wodurch denn diese polartig entgegengesetzte Entwickelung bedingt ist, so kann der einzig mögliche Grund nur in der Persönlichkeit der beiden Philosophen liegen, ein derartiges Überwiegen der ethischen, speziell der religiösen Interessen über die intellektuellen, wie es bei JAKOBI herrscht, ist bei SPENCER undenkbar. Darum kann die Jakobische Wendung nur gerade bei dieser Persönlichkeit erfolgen, nur da, wo der ganze Denkcharakter durch religiöse Motive bestimmt ist.

3. Ein solches Übergewicht der Gemütsseite über die rein theoretischen Erkenntnisbestrebungen findet bei einer neuern theologischen Richtung statt, die ihren Namen von ALBRECHT RITSCHL trägt, und man ist deshalb berechtigt, hier eine grössere und weitergehende Verwandtschaft zu erwarten. Auch sie legt den Hauptnachdruck nicht auf die Erkenntnis, sondern auf die Bewertung, und RITSCHL trennt wie JAKOBI das theoretische Erkennen von der Religion und begründet die unbedingte Gewissheit der letzteren gleichfalls durch sie selbst: sie muss wahr sein, weil sie wert ist, wahr zu sein. Demgegenüber gilt kein Zweifel; die Naturerkenntnis ist zwar nicht zu entbehren, aber etwas Minderes und an Wert weit hinter dem Glauben zurückstehend, und wenn das theoretische, verstandesmässige Erkennen bei RITSCHL selbst auch nicht dem Glauben widerstreiten darf, so ist er doch nicht weit davon entfernt, wenn er den ganzen Weltprozess als einen lückenlosen, mechanischen Kausalzusammenhang aufzufassen geneigt ist. Wenn man die christliche „Weltanschauung mit einer übergeordneten Gesamtanschauung von der Welt . . . ., welche als die allgemeine und vernünftige reklamiert wird“, in Einklang zu bringen sucht, so ist „dieser Einschlag in die systematische Theologie . . . . ein Missbrauch der Vernunft“ (A. RITSCHL, Theologie und Metaphysik, 2. Aufl., Bonn 1887, S. 24)[1]. Noch näher

[1]) R. A. LIPSIUS sagt von RITSCHL: Sein „gebrochener Lotzeanismus beginnt mit dem subjektiven Idealismus, um dann durch einen

kommt W. HERRMANN der Zweiwahrheitenlehre; auch er leitet aus dem bewertenden religiösen Glauben Erkenntnisse (Postulate) ab, die von der Wissenschaft gänzlich unabhängig sind (Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Metaphysik, 1879, S. 100 u. a.) und gesellt sogar den Resultaten der Wissenschaft die entgegengesetzten Glaubensvorstellungen zu, ohne dass darum diese aufhören, wahr zu sein. „Die Abgeschlossenheit dessen, was das Sittengesetz dem Menschen zuspricht, steht ja in ausdrücklichem Gegensatze zu den endlosen Beziehungen, in denen sich das Weltleben des Menschen für das blosse Erkennen auseinanderbreitet" (a. a. O. S. 246). Was nützt es dann noch, die beiden Gebiete völlig zu trennen und dadurch einen Konflikt mit der empirischen Forschung von vornherein für ausgeschlossen zu erklären (a. a. O. S. 353)?

Vorsichtiger ist doch KAFTAN, sein Beispiel beweist, dass der Salto mortale nicht notwendig mit diesem Standpunkte verbunden zu sein braucht. Er behauptet freilich wie JAKOBI — und hierin im engern Anschlusse an KANT — „dass die moderne empirische Wissenschaft . . . . uns nicht direkt zu Gott führt" (Das Christentum und die Philosophie, Leipzig 1896, S. 14) und „immer nur relative Resultate zeitigt" (a. a. O. S. 17). „Es führt kein direkter Weg aus der heutigen . . . Naturwissenschaft zu einem philosophischen Verständnis der Welt, das als philosophisches seiner Art nach ein letztes, absolutes sein will und sein muss" (S. 17). Aber wenn er dann auch erklärt, „dass die Welt der äussern Erfahrung der innern Erfahrung, deren grosse praktische Motive in ihrer Gestaltung bestimmend mitwirken, ein- und untergeordnet werden muss" (S. 18 f.), so gibt er dabei wie KANT doch dem Verstande, was des Verstandes ist, und lässt nicht erkannte Wahrheiten durch irgend ein Herzensbedürfnis umgestossen werden, er fordert, „dass doch eine indirekte Verbindung mit dem Naturerkennen sich herstellen lässt, auch

---

logischen Salto mortale in den naivsten Realismus überzuspringen", (zitiert nach A. NEUMANN, Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung von R. A. LIPSIUS. Jen. Diss. 1896, S. 13).

wenn wir die Philosophie erkennen als das, was sie ist, als die Lehre vom höchsten Gut" (S. 21).

Wie dem nun auch sei: jedenfalls stellt er mit der Ritschlschen Schule das sittliche Handeln des Menschen über das Erkennen, auch — und das ist hier das eigentlich Wichtige — über die Erforschung der Wahrheit und macht die Bewertung zu einer Quelle ganz besonderer Kenntnisse. Diese Ähnlichkeit mit JAKOBI ist eklatant, denn auch dieser schöpfte ja seine Postulate direkt aus den Tiefen seines frommen und gefühlvollen Herzens. Nur hat er sich, trotz vieler Worte, nie klar darüber ausgesprochen und würde nie zugegeben haben, dass er hintennach beweisen wolle, was sein Herz doch schon vorausgesetzt habe, sondern er würde behaupten, dass es wirkliche Erkenntnisse eines besondern Vermögens, der Vernunft, seien und nicht bloss rein subjektive Antezipationen und auch nicht subjektive Werturteile. Indessen ist kein Zweifel, dass die Sache genau so liegt bei ihm wie bei RITSCHL, nur was er als unbewusste Praxis übte, das erhob jener mit klarem Bewusstsein zum Prinzip. Anderseits ist aber JAKOBI wieder konsequenter und gesteht offen, dass diese ethischen Postulate nicht nur Werturteile, sondern auch Erkenntnisurteile über das wirkliche Wesen der Welt sein sollen, und das leugnet ja RITSCHL, gerade wie KANT, obwohl es doch klar ist, dass die religiösen Aussagen nicht nur völlig frei schwebende Werturteile, sondern zugleich und früher noch wahre Erkenntnisse sind — oder doch gerne sein möchten. Den klarsten Beweis, dass es doch Erkenntnisurteile sind, liefert JAKOBI selbst, indem er nicht nur bei den religiösen und sittlichen Postulaten so verfährt, sondern auch das Dasein einer Aussenwelt durch ein Werturteil begründet: Die Welt muss objektiv existieren, sonst ist das Leben nicht wert gelebt zu werden. Dass hierbei eine Erkenntnis ausgesprochen wird oder doch die Folge ist, kann man füglich nicht bezweifeln. Man wird es auch verstehen, dass JAKOBI hier eigne Wege wandelt, denn er hatte sich und sein Selbst gegen einen andern Gegner als RITSCHL zu verteidigen: gegen den Pantheismus SPINOZAS, den Phänomenalismus KANTS und den Subjektivismus FICHTES,

durch alles schien ja nicht nur Gott, sondern jegliches, was nicht im Subjekt verschlossen lag, negiert zu werden, und wie er sich dagegen aufbäumte, musste seine Philosophie das gegenteilige Antlitz erhalten und nicht nur theistisch, sondern auch dualistisch ausfallen, er musste Glauben nicht nur für Gott, sondern sogar für die gewöhnlichste Handlung und Wahrnehmung fordern. Im Prinzip ist es aber doch dasselbe Beginnen und vor allem dieselbe Begründung wie bei RITSCHL.

Demgemäss wird bei beiden dem Individuum eine entscheidende Rolle zugewiesen. JAKOBI war ja überhaupt davon ausgegangen, das Recht des einzelnen gegen den geisttötenden Formelkram eines Rationalismus zu verteidigen, und ähnlich betont RITSCHL, dass alles nur auf das persönliche Leben ankommt und kein Dogma, kein Gesetz dem Menschen helfen kann, der es nicht in sich durchlebt. Es leuchtet aber ein, dass eine Lehre, die nicht nur psychologisch den Grund der Wahrheit aus dem eignen Innern ihres Autors gesucht und gefunden hat, sondern auch im System selbst das einzelne Individuum zum absoluten Quell der Wahrheit macht, ohne Schwierigkeiten nicht durchgeführt werden kann und den Keim zu einem schrankenlosen Subjektivismus fast schon im Prinzipe in sich trägt.

Wie verwandt RITSCHL und JAKOBI in ihren Bedürfnissen sind, beweist uns auch noch das Beispiel, dass beide die Gottessohnschaft Christi ablehnen und mit den sittlichen Postulaten nicht vereinbaren können, da die ethisch-religiösen, nicht die kirchlich-christlichen Interessen bei ihnen überwiegen. Die Übereinstimmung in grossen wie in kleinen Fragen geht hier also überraschend weit, die Ähnlichkeit ist hier so gross, wie wir sie selten wiederfinden werden, zumal ja auch bei RITSCHL die Reaktion gegen die Philosophie, die sich allein mit der Naturwissenschaft identifiziert, aus sittlichen und religiösen Gründen hervorgequollen ist.

4. Die Bevorzugung der Geisteswissenschaften vor den Naturwissenschaften ist also eine naturgegebene Folge in der Ritschlschen Schule, wenn uns die Naturwissenschaft nicht den Weg zu Gott führen kann. Sind nun diese Bevorzugung

und die Erhebung von Werturteilen zu Erkenntnisurteilen die gemeinsamen Ziele, die RITSCHL mit JAKOBI in Parallele stellen lassen, so ist dabei unverkennbar, dass eine andere Richtung der neuesten Philosophie auf ähnlichen Grundsätzen basiert ist und sich also auch JAKOBI nähert. Der Schwerpunkt liegt hier, bei WINDELBAND und RICKERT auf der Betonung der Kulturwissenschaften: Naturwissenschaft kann selbst nie das wahre Sein und Wesen der Welt enthüllen, ja sie kann nicht einmal das Fundament sein, von dem aus wir die Fragen des Lebens zu entziffern versuchen können, vielmehr ist nur aus dem ganzen geschichtlichen, *geistigen* Prozess der Entwickelung das Leben zu verstehen. Würde JAKOBI heute leben, so ist nicht zu zweifeln, dass er eine solche Ansicht und Abkehr von der rein mechanischen Auffassung der Welt mit Freuden begrüssen würde, beide vereint die Betonung und die Bevorzugung des irrationalen Elementes, die Überzeugung, dass trotz aller naturwissenschaftlichen Fortschritte, die uns für das Verständnis nichts nützen, und aller historischen Einsicht, durch die wir wohl der Wahrheit kund werden können, doch noch immer ein je ne sais quoi zurückbleibt. (Z. B. Präludien, 2. Aufl. 1903, S. 57; Geschichte und Naturwissenschaft, Strassburg 1894, S. 26). Natürlich, ein Mann wie WINDELBAND sucht dabei Glauben und Wissen reinlich zu scheiden, und wenn er mit historischem und psychologischem Verständnis auf den Einfluss hinweist, den stets die irrationale Betrachtung, die bewertenden und vor allem die religiösen Interessen auf das theoretische Welterkennen ausgeübt haben und nie verlieren werden, so kennt er auch die daraus entspringende Gefahr eines kritiklosen Mystizismus und die Pflicht, diesen fernzuhalten. Darum hebt er die fundamentale Bedeutung des Verstandes hervor und sagt im Gegensatze zu RITSCHL: der Glaube genügt nicht, um die unabhängige Existenz von Objekten zu sichern, Glaube ist nur subjektive Gewissheit. „So wenig als man sagen darf, dass Etwas wahr sei, weil es gemeint wird, so wenig darf man auch behaupten, das Etwas wahr sei, weil es geglaubt wird. Denn das ethische Interesse, welches dem Glauben sein Übergewicht über die Meinung

verleiht, ist im Glauben doch nichts als eine psychologische Tatsache, und wenn man von dieser Tatsache aus . . . . Schlüsse auf ihre Bedingungen macht, so ist das eine Funktion des Wissens und nicht mehr des Glaubens.“ (Über die Gewissheit der Erkenntnis, Leipzig 1873, S. 50.) Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass diese nichtintellektuelle und Willens-Seite — wie bei JAKOBI — die primäre und die Grundlage der erkennenden ist: „Der Denkprozess, rein psychologisch betrachtet, stellt sich in die Kategorie der Strebetätigkeit überhaupt.“ (a. a. O. S. 21.)

Es ist aber immer verderblich, die lediglich subjektive Bewertung, den Glauben, zum Kriterium der Erkenntnis zu machen, und zumal die Philosophie darf nicht von so subjektiver Grundlage ausgehen. Sie ist vielmehr die „kritische Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werten“ (Präludien, S. 30), den Normen, die neben den Naturgesetzen in völliger Selbständigkeit stehen und oft in direkten Gegensatz dazu treten, (wenn etwas naturnotwendig geschieht, was nach den Normen nicht geschehen sollte, a. a. O. S. 253, 255, 361 u. a.). Als solche Normen bezeichnet WINDELBAND „die Wahrheit im Denken, die Gutheit im Wollen und Handeln, die Schönheit im Fühlen“ (a. a. O. S. 312). Damit konstatiert er einen Faktor, der zwar auch der psychologischen und naturwissenschaftlichen Betrachtung unterworfen werden kann, dadurch aber bei weitem nicht erschöpft und in seinem Wesen erkannt wird, denn die ganze wissenschaftliche Forschung wird gerade erst durch die Anerkennung der Normen ermöglicht (a. a. O. S. 292, 296), und ihre Bedeutung offenbart sich uns nur in dem Gesamtkomplex geistiger Erscheinungen. Jedoch wenn auch WINDELBAND wie JAKOBI von „Voraussetzungen“ ausgeht und dabei die Erkenntnis in Natur und Geisteswelt noch so sehr gegenüberstellt: eine Zweiwahrheitenlehre kennt er doch nicht. Denn es ist noch etwas Anderes, wenn er die wissenschaftliche Abstraktion für unfähig in das im Grunde irrationale Wesen der Dinge hält, und ein Anderes ist es, wenn JAKOBI dem Verstande nur die Möglichkeit lässt zu irren. Bei alledem würde sich aber JAKOBI gerne zu dem Manne gesellen, der eine so tiefe Einsicht in die irrationale Natur der Welt und des Lebens und das unvergleichliche Wesen des Geistes hat.

Noch eher würde er sich vielleicht einem andern Denker anschliessen, der ja auch WINDELBAND sehr nahe steht, an H. RICKERT, denn hier fände er noch schärferen Protest gegen den „Fanatismus der naturwissenschaftlichen Methode“ (Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1902, S. 504). Betont RICKERT schon so wie so die Irrationalität der Welt („Die Wirklichkeit selbst in ihrer anschaulichen individuellen Gestaltung geht in keine Wissenschaft ein“, a. a. O. S. 338, s. S. 252, 295, 653; Gegenstand der Erkenntnis, 1894, S. 21), so weist er erst recht auf die Unfähigkeit der Naturwissenschaft hin, eine wirkliche Weltanschauung und -erklärung zu geben (Grenzen d. n. B., S. 238, 239, s. JAKOBI III, 305). Erfassen können wir die Wirklichkeit nur in den Wissenschaften, die sich an das einzelne Erlebnis klammern, so vor allem in der Geschichte, „Die Geschichte . . . . . kann deshalb im Vergleich zur Naturwissenschaft . . . . . als die Wirklichkeitswissenschaft bezeichnet werden“. (Grenzen d. n. B., S. 255, 304, 309.) Ja, RICKERT findet sogar zwischen der geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Betrachtung einen direkten Gegensatz (a. a. O. S. 2), wie es JAKOBI auch getan hatte, und bekämpft darum wie dieser jeden Übergriff der naturwissenschaftlichen Methode, und seine Feindschaft richtet sich grade wie die JAKOBIS nicht gegen die eigentliche Naturwissenschaft, sondern nur gegen die mechanistische Weltauffassung (a. a. O. S. 8).

Nur die Geschichte kann uns also etwas von dem lebendigen Reichtum der Wirklichkeit offenbaren, dazu bedürfen wir aber eines Wertmassstabes, und so wird für ihn, wie für WINDELBAND, die Philosophie die Wissenschaft der normativ allgemeinen Werte, die eine selbstverständliche Voraussetzung sind (a. a. O. S. 681, 697, 698). Dazu würde JAKOBI seine vollste Zustimmung erklären, denn wenn RICKERT das bewertende Subjekt zur Grundlage und logischen Voraussetzung auch des Erkennens macht, so tat das auch JAKOBI, freilich in seiner Weise, indem er geradezu Wert-

urteile als Erkenntnisaussagen verwandte. Auf diesem Wege kam er zu seinem Salto mortale, während RICKERT grade dadurch, dass er den Willen zur Wahrheit als absoluten Wert voraussetzt und postuliert, zu einer einheitlichen und harmonischen Weltanschauung und überhaupt zu einem Erkennen der Wahrheit gelangt.

Indes steht sogar hier RICKERT JAKOBI näher, als es nach diesem Gegensatze scheint; denn da er zugibt, dass der naturwissenschaftlichen Untersuchung nichts prinzipiell entzogen werden darf (Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899, S. 25, S. 34f., s. Grenzen d. n. B., S. 457), so ist es nicht ausgeschlossen, dass sie mit der historischen einmal in Konflikt kommt und ihr dann in Jakobischer Art weichen muss, denn „der historisch-kulturwissenschaftliche Standpunkt ist . . . dem naturwissenschaftlichen durchaus übergeordnet“ (Kulturw. u. Naturw., S. 66). Wenn RICKERT nun auch einem Salto mortale dadurch ausweicht, dass er die Naturwissenschaft als eigene Weltanschauung nicht anerkennt und einen Kampf zweier völlig feindlicher Denkarten mit gleichen Ansprüchen vermeidet, so zeigt er doch in den Hauptfragen enge Verwandtschaft mit JAKOBI, und dieser würde in ihm Geist von seinem Geiste erkennen.

5. Klar ausgesprochen finden wir aber die Zweiseelentheorie bei einem andern Philosophen, der entschieden durch WINDELBAND und RICKERT beeinflusst ist, und wenn MÜNSTERBERG diese Konsequenz zieht, so ist das ein Zeichen, wie leicht eine prononcierte Gegenüberstellung von naturwissenschaftlicher Konsequenz und ursprünglicher Wirklichkeit in eine Zweiwahrheitenlehre ausarten kann. Zudem steht MÜNSTERBERG auch in der Erkenntnistheorie und Psychologie JAKOBI bedeutend näher. Soll doch die Erfahrung des Nicht-ich, das Du, das allererste Element unseres Wissens sein, und nicht nur das erste, sondern auch das wichtigste und unbedingt sichere („Im Erfassen des Sinns liegt also nichts Hypothetisches“, Grundzüge der Psychologie, 1900, Bd. I, S. 55). Auch MÜNSTERBERG will also von der reinen, ursprünglichen, unbearbeiteten Erfahrung ausgehen und sieht in ihr eine lebensvollere Wirklichkeit als in der erst später

erfolgten Abstraktion, „im eigenen gegenwärtigen Erlebnis . . . . . . tritt sicher mir ursprüngliche Wirklichkeit entgegen; hier kann ich ausgehen, hier darf ich gewiss sein, dass noch keine Bearbeitung das Gegebene schon umgewandelt und einseitigen Betrachtungsweisen angepasst hat“ (a. a. O. S. 46). Dieses ursprüngliche Erlebnis tritt nun grade wie bei JAKOBI in Gegensatz zur Abstraktion und zum theoretischen Wissen, das uns die Realität der Erfahrung zweifelhaft und schliesslich die ganze Aussenwelt zu einem Problem macht (S. 47). „Das einfache Erlebnis aber bietet . . . . . Trotz“ (S. 47), und so bleiben wir dennoch unserer Objekte gewiss; zu diesem Glauben führt uns aber nicht etwa ein Analogieschluss, sondern überhaupt nicht der Verstand, vielmehr ist die Erfahrung von Objekten und Wesen ausser mir der unzweifelhafte Ausgangspunkt des Denkens, und die Introjektion der Erfahrungsobjekte in das Bewusstsein ist ein Fehler, nicht nur für die einzelnen Dinge, sondern auch für die Allgemeinbegriffe (S. 49). Nur dieses ursprünglichste Erlebnis kann uns die Gewissheit unseres eigenen Daseins liefern: „nur dadurch, dass ich in bezug auf meine Objekte Stellung nehme, weiss ich von mir als Subjekt“ (S. 50).

Tiefer noch geht indes die Analogie; wir sahen, dass diese Urteile bei JAKOBI eigentlich wider den Verstand liefen und ihrem Wesen nach nicht Erkenntnis-, sondern Werturteile bildeten, wenngleich er sie stets als wirkliche Erkenntnisse handhabte und ansah und nur unbewusst von den Werturteilen ausging. Diese macht aber wieder MÜNSTERBERG, wie es auch RITSCHL getan hatte, mit Bewusstsein und Absicht zum Fundament seiner Philosophie: „Nicht was die Dinge sind, sondern wie sie für uns in Betracht kommen, erfüllt unser Erleben; nicht die Existenz, sondern der Wert der Dinge ist ihr Ausgangspunkt“ (S. 52). Darum verleiht dieser Ursprung den jeweiligen Inhalten immer eine viel grössere Sicherheit, als es der Verstand vermöchte: „In der Welt der Wahrnehmung mag diese Bedeutung eine Hypothese sein, in der Welt der Bewertung aber ist sie so ursprüngliche gewisse unvermittelte Wirklichkeit wie irgend ein Reales, das wir kennen“ (S. 54). Erst auf dieser er-

kenntnistheoretischen Voraussetzung beruht Physik und Psychologie (S. 55), der Verstand mit seiner Wissenschaft, und das war ja auch die Behauptung JAKOBIS gewesen, dass das Wissen auf dem Glauben beruhe. Die Wertbeurteilung ist also so fundamental wichtig, dass sie nicht nur völlig unabhängig ist von unserer Erkenntnis, sondern überhaupt an der Spitze all unseres Denkens und Glaubens steht. Weiterhin schliesst MÜNSTERBERG genau wie JAKOBI den Verstand von diesen ursprünglichen Willenserlebnissen aus; „die Psychologie — und dasselbe gilt von der Physik — kann es mit der logisch primären wirklichen Erfahrung also gar nicht zu tun haben“, diese ist ein gänzlich irrationales Element, „der erlebten Realität gegenüber kann das Erkennen . . . . schlechthin nichts anderes sein als ein Anerkennen“ (S. 57). Die Arbeit des Verstandes ist stets ein Deduzieren und besteht im Setzen von Identitätsurteilen: „Alle Erkenntnis der notwendigen Zusammenhänge ist Aufweisung des Identischen, und alle Bearbeitung der Wissenschaft geht darauf aus, das Verschiedene so umzudenken, dass es als ein teilweise Identisches betrachtet werden kann“ (S. 82). Aber diese Abstraktion ist nicht mehr die Wahrheit, „die durch die Begriffe gedachte Wirklichkeit ist nicht mehr reine Erfahrung“ (S. 64). Der Verstand ist sogar so unfähig, die Wirklichkeit zu verstehen, dass er im Gegenteil schliesslich die unabhängige Aussenwelt in ein Bewusstseinsprodukt auflöst, zu einem Solipsismus, Determinismus, Positivismus kommt und das geistige Geschehen in einen einfachen, zusammenhängenden Mechanismus auflöst. JAKOBI hatte gesagt: „Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen gibt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloss das Zusehen, sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten“ (IVa, 59). Dieser psychophysische Parallelismus, vor dessen freiheit- und geistestötenden Folgen JAKOBI bis ins Mark erbeben konnte, der aber doch die einzig konsequente Philosophie sein sollte, ist auch das Resultat MÜNSTERBERGS, er macht mit dem Parallelismus Ernst, da nur mit ihm sich Naturwissenschaft treiben lasse.

Was ist das nun anderes als die Theorie der doppelten

Wahrheit und fast genau in der Form, wie sie bei JAKOBI vertreten ist? Denn das Resultat des Verstandes soll unwiderleglich sein, wahr und dennoch wieder nicht wahr sein, da das persönliche Willenserlebnis von gewisserer Realität ist und uns immer wieder beweist, dass es ausser der Kausalität noch Zwecke gibt (S. 14), dass die Wirklichkeit mit einer positivistischen Aufzählung und Beschreibung von Tatsachen nicht erschöpft ist, sondern daneben oder vielmehr überall im Grunde das Geistige steht und der eigentliche Träger ist, dass wir nicht nur eine Summe körperlicher Zellen und parallel laufender psychischer Akte sind, sondern auch eine Persönlichkeit haben und diese in der Welt immer den Ausschlag gibt. Das ist nichts anderes als die Lehre der doppelten Wahrheit, und auch MÜNSTERBERG kommt dazu nicht durch die Naturwissenschaft, sondern die Geschichte und die übrigen Geisteswissenschaften, und beruft sich dafür auf WINDELBAND (S. 33 ff.); „dass sich Kultur in ihrer Wirklichkeit nicht biologisch erfassen lässt, versteht sich von selbst; wir haben immer wieder betont, dass sie sich nicht einmal psychologisch verstehen lässt und dass der subjektivistische-historische Standpunkt allein ihrem eigentlichen Wesen gerecht wird“ (S. 479, s. S. 37).

Freilich will MÜNSTERBERG nicht zugeben, dass auch er wie JAKOBI einen Salto mortale ausführen muss, um von dem einen Standpunkte zum anderen zu gelangen. Wie sollte es aber sonst zugehen? Er sucht dieser Konsequenz durch die Erklärung auszuweichen, dass einmal „jeder Wahrheitswert der wissenschaftlichen Urteile sich notwendig dem Gesamtsystem der Wollungen“ einordnen muss (S. 149), dass andererseits Erkennungs- und Bewertungsprinzip rein zu scheiden sind und die Postulate von Willensfreiheit, Persönlichkeit und Zweckbestimmungen einen rein bewertenden Charakter tragen. Dies betont er oft, doch ist es ihm offenbar nicht gelungen, diese Trennung durchzuführen, und es geht ihm wie JAKOBI, der mit den Werten auch die Existenz der gewerteten Objekte setzte und zu erkennen meinte. Es ist wohl überhaupt zweifelhaft, ob eine solche Scheidung je zu ermöglichen ist, denn in derartigen Fällen ist die Bewertung

immer schon die Behauptung der Existenz; so ergeht es JAKOBI, so auch MÜNSTERBERG. Darum ist es ihm nicht möglich, einen Widerspruch der beiden Wahrheiten, d. h. einen Salto mortale zu umgehen, trotz seines Widerstrebens kann er sich nicht auf dieser glatten Eisbahn halten und schlägt mit einem echten Salto mortale um. Denn das theoretische Wissen soll — und es kann nicht anders — die Realität unserer Erfahrungen anzweifeln und schliesslich die ganze Aussenwelt zu einem Problem machen (S. 47), damit hat er aber einen Widerspruch zwischen den Wertsetzungen des Subjekts und den Erkenntnisbestrebungen des Verstandes nicht nur für möglich, sondern auch, wie JAKOBI, für unausweichlich erklärt, und durch seine Forderung, dass jedes wissenschaftliche Urteil sich „dem Gesamtsystem der Wollungen" einordnen muss (S. 149), den Widerspruch in das ursprüngliche, bewertende Subjekt selbst hineingetragen. Ist das nicht Jakobisch?

Allerdings will er die Werturteile nicht zu Erkenntnissen gemacht wissen, da „die [teleologischen] Kategorien der Willenswelt niemals auf die vom Willen losgelösten physischen und psychischen Objekte Anwendung finden" sollen (S. 171), und insbesondere hält er an der ausschliesslich bewertenden Natur der religiösen und sittlichen Aussagen fest: „Wird nicht nur der Prozess der Religionsbildung, sondern das religiös Ergänzte existierend und nicht bewertet gedacht, so verwandelt sich Gott in einen gigantischen psychophysischen Apparat, himmlische Güter werden zu physikalischen Reizkomplexen . . . . ." (S. 168, s. S. 174). Es ist aber schon bemerkt, dass auch bei MÜNSTERBERG wie bei JAKOBI die Werturteile unabweislich den Charakter einer höheren Erkenntnis annehmen, und darum wird man in diesem Falle JAKOBI nicht das Zugeständnis versagen können, konsequenter gewesen zu sein und offen und unverhüllt das Werturteil auch als Erkenntnis gebraucht zu haben, was MÜNSTERBERG vergebens an sich zu bestreiten sucht.

III. Kritische Bemerkungen.

Der Grundton, der durch die ganze Reihe der angeführten Stimmen hindurchklingt, ist der Primat der praktischen Vernunft, der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben, zwischen Kopf und Herz, der bald mehr, bald minder schroff zu bemerken ist, bei KANT seiner Versöhnung am nächsten kommt und bei JAKOBI in stärkster Disharmonie hervortritt: alles, was wir durch den Verstand erkennen, ist falsch, aber unwiderleglich, darum müssen wir nur glauben und nochmals glauben und abermals alles glauben. Demgemäss finden wir überall eine Beschränkung des Wissens, um für den Glauben Platz zu bekommen, so bei KANT und seinen heutigen Nachfolgern, so auch bei WINDELBAND und MÜNSTERBERG; einig sind sich alle in der Ablehnung der Metaphysik als Wissenschaft, und auch das Motiv dieser Beschränkung ist bei allen dasselbe: die Stimme des Herzens, das lebendige, irrationale Gefühl des Wertes der freien Persönlichkeit und des persönlichen Lebens. Ihre Realität wird als über jeden Zweifel erhaben gesetzt und mehr oder minder auch die Möglichkeit eines festen „Wissens" davon gefordert und verheissen, zum mindesten aber die völlige Unabhängigkeit dieser Kenntnisse von dem Wissen, das wir um die Natur haben, behauptet. In dem Bestreben, diese Ideen um jeden Preis zu sichern, wird sogar die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen theoretischer und praktischer Betrachtung von einigen zugegeben, von JAKOBI sogar gefordert, an ihm kann man darum den Streit der beiden Seelen, die auch in seiner Brust wohnten, am besten erkennen. Verstand und Glaube schienen ihm unversöhnlich zu sein, und da er dem Rufe des Herzens unwiderstehlich folgen musste, die Stimme des Verstandes aber nicht zu übertönen

vermochte, geriet er immer wieder in den Kampf des Glaubens und des Zweifelns, in dem nur bei wenigen Sterblichen der Sieg sich endgültig auf eine Seite neigt und es bei den meisten ein steter Wechsel zwischen Anziehen und Abstossen bleibt. Das ist die Tragik seines Lebens; hier drohte ihm die Charybdis eines edlen, gefühlvollen, aber unsicheren und haltlosen Glaubens, dort verschlang ihn die Scylla eines bodenlosen Skeptizismus und Nihilismus. Achten wir diesen Kampf, und den unerschütterlichen Mut, mit dem ein geistvoller, edler Denker ihn führte und die innere Überzeugung des Wahren, Guten und Schönen gegen den Skeptizismus verfocht! Dennoch wird es keinem Zweifel unterliegen, dass eine solche Stellung, die sich vom Streite immer nur hin- und herziehen lässt, statt ihm so oder so ein Ende zu machen, die einen Sieg nur durch das Opfer des Verstandes gewinnen kann und duldet, dass die Vernunft bejaht, was der Verstand verneint (IVa, p. XLIV), nicht die richtige und endgültige sein kann.

1. Hier muss die Kritik einsetzen: mögen die praktischen Ideen begründet und bewertet werden, wie sie wollen, und mag unser erfahrungsmässiges Naturwissen einen Ursprung haben, welchen es mag, einen Widerspruch kann es in unserem Denken, in unserm ganzen geistigen Leben nicht geben; ist er doch vorhanden, so darf er nicht das letzte Wort sein. Das Bestreben nach Zusammenhang und Harmonie unseres Denkens ist zwar bei den verschiedenen Individuen nur in sehr differenzierter Stärke ausgeprägt, bleibt aber darum doch eine Aufgabe des Denkens, eine so fundamentale und selbstverständliche, dass ohne sie gar kein Selbstbewusstsein und keine persönliche Erfahrung, nur einzelne unzusammenhängende Wahrnehmungen zustande kämen und die Vereinheitlichung in vielen Fällen schon eine unbewusste, automatische Funktion geworden ist. Alle logischen Gesetze fallen zusammen, wenn zwei Wahrheiten sich widersprechen können, ohne darum aufzuhören, wahr zu sein. Wenn die französische Revolution die Freiheit der Persönlichkeit und des Eigentums als ein unverlierbares, unveräusserliches Menschenrecht proklamierte, sollte dann nicht der Anspruch auf eine widerspruchslose Erkenntnis, auf Wahrheit ein noch fundamentaleres Recht des menschlichen Geistes bilden? Der Begriff der Wahrheit ist immer nur eindeutig und immer ein erkenntnistheoretisches Prädikat, mag er nun rein aus dem Verstande stammen oder von dem ethischen Willen als Denkaufgabe gesetzt sein. Welche Seite man auch für die primäre hält, die intellektuelle oder die wollende, bewertende: ein Widerspruch muss ausgeschlossen sein. Weil also Wahrheit ein erkenntnistheoretischer Begriff ist, kann es nur eine Wahrheit geben; was wahr ist, kann nur der Verstand entscheiden, und würde er zwei entgegengesetzte Aussagen beide als wahr anerkennen, so gäbe er sich damit selbst den Tod, er vernichtete seine eigenen Denkgesetze, und wenn Jakobi einen solchen Widerspruch nicht vermeiden kann, so nennt er den Sprung mit Recht einen Salto mortale.

Dieser Gedanke ist so widersinnig, dass er im Ernste wohl nie behauptet worden ist und nur in der Praxis viele Anhänger findet; ist doch ein widerspruchvolles Nebeneinanderlaufen der beiden Betrachtungsweisen in England und bei den Männern der Kirche weiter nichts Seltsames. Im Prinzip aber wird doch immer wieder die eine Wahrheit über die andere erhoben, um wenigstens den offensten Widerspruch zu vermeiden, und wenn dann einmal gewählt werden muss, so ist es auch natürlich, dass die Herzensneigung siegt über den Verstand, da sie allein ja den ganzen Konflikt herbeigeführt hat. Immer werden dann aber Werturteile zu Erkenntnisurteilen, und diese Verwechselung ist falsch, gegen sie muss man sich im eigenen Interesse des Glaubens und der Wissenschaft auf das entschiedenste wehren. Über Wahrheit kann nur der Verstand urteilen. Selbstverständlich wird dadurch eine verschiedene, der theoretischen Gewissheit nicht proportional verfahrende Bewertung nicht ausgeschlossen, die insofern allerdings vom Verstande unabhängig ist; vor allem, wo die theoretischen Gründe des Verstandes nicht mehr eine Entscheidung bewirken können, gibt das Gemüt den Ausschlag, so in den letzten und höchsten Fragen, in der Weltanschauung

und Religion, und es wirft nicht nur hier sein Schwert in die Wagschale, sondern kann unbedenklich einen Wertmassstab an die Dinge legen, der unserer verstandesmässigen Kenntnis um sie grade entgegengesetzt ist. Wer würde etwa bestreiten, dass der praktische Glaube an eine Willensfreiheit und die Kraft und den endlichen Sieg des Guten für alle Menschen wichtiger ist als unsere subtilsten mathematischen Kenntnisse? Und doch ist ihr Verhältnis zum Verstande grade umgekehrt. Über Wahrheit urteilt eben nur der Verstand, und darum ist ein Widerspruch der Wahrheiten ausgeschlossen, solange noch unsere Denkgesetze gültig sind.

Damit ist also gesagt, dass die Werturteile und -setzungen nur relativ frei und vom Verstande unabhängig sind; denn dieser muss zum mindesten vorher beweisen, dass das Werturteil nicht wider seine Kenntnisse läuft und nicht das allererste Gebot des Denkens, die innere Uebereinstimmung, verletzt. Wohl sind verschiedene Betrachtungsarten und Stellungen zu den Dingen möglich und zulässig, und die wichtigsten darunter sind eben die erkennende und die bewertende; beide sind gleich unentbehrlich und wichtig, aber anzunehmen, dass beide unabhängig voneinander bestehen könnten, ist ein Irrtum, und so oft der Versuch gemacht ist, sie zu trennen und selbständig zu machen, ist er ein vergebliches Unterfangen geblieben und muss seiner Natur nach immer missglücken. Jede der beiden Seiten ist durch die andere bedingt und auf sie angewiesen; dass wir nicht lediglich erkennende Wesen sind, davon überzeugt uns das geringste Erlebnis, es zieht uns an oder stösst uns ab, und selbst wenn es uns gleichgültig lässt, so ist auch das eine Wertschätzung, die damit den Nullpunkt erreicht hat oder um ihn oszilliert. Dass aber anderseits diese positive und negative Bewertung gar nichts ohne den Verstand anfangen kann, dürfte nicht minder klar sein. Völlig losgelöste Werturteile sind einfach unmöglich, denn in solchen Fällen ist die Wertsetzung auch die Behauptung der Existenz dieser Werte, dass gilt von Kants und Ritschls Gottesidee so gut wie von Münsterbergs ursprünglich bewertendem

Subjekt. Diese Existenz zu erkennen vermag aber nur der Verstand (das soll nicht etwa heissen, wir hätten eine vollkommen begründete und gewisse Erkenntnis dieser Objekte, sondern nur, dass, was wir davon zu erkennen uns schmeicheln, eine Frucht des Verstandes ist). Woher sollen wir denn sonst die Dinge kennen, die wir bewerten? Oder wenn wir absolute Werte postulieren, wie das Dasein Gottes, so muss doch der Verstand wenigstens bewiesen haben, dass sie nicht unmöglich sind. Auch wenn man Münsterberg zugibt, dass schon in der einfachsten Wahrnehmung der Wille mit seinen Werturteilen eine bedeutsame Rolle spielt, so ist damit nur die unlösliche, organische Verbindung und Zusammengehörigkeit der beiden Geistesfunktionen dargetan, die nicht nur logisch, sondern tatsächlich zu trennen immer gefährlich ist und nie gelingen wird.

Wie sehr die Wertsetzungen aber von dem Verstande abhängig sind, dafür liefern uns die soeben betrachteten Denker selbst den ausgezeichnetsten Beweis. Wie kommen sie denn zu ihren praktischen Postulaten? Der psychologische Ursprung ist — wenigstens zum Teil — doch sicher im verstandesmässigen Denken zu finden. Bei Kant und Jakobi ist schon darauf hingewiesen, dass sie ihre Postulate, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, nicht rein aus ihrer praktischen Vernunft schöpften, sondern von ihrer Zeit als Erbe und Gemeingut übernahmen; da sie klügere Leute waren, erkannten sie die Nichtigkeit der vielgepriesenen „Beweise“ und suchten und fanden eine neue Begründung, Kant die praktische Postulierung, Jakobi die Offenbarung, aber beide hatten vorher mit dem Verstande festgesetzt, dass sie gerade diese Ideen wählen wollten und nicht noch einige andere. Warum weigerten sich beide, irgend ein Dogma einer Kirche unter die Postulate, bzw. Offenbarungen aufzunehmen? Doch nur, weil ihr Verstand sich dagegen sträubte und es mit seiner sonstigen Weltansicht für unvereinbar hielt. Aus demselben Grunde lehnten Ritschl und Jakobi die Gottessohnschaft ab, und so geht es auch in jedem andern Falle. Wie weit wir gehen wollen, dazu bestimmt uns hier der Verstand, der nach einem Gleichnis der Lenker auf dem Schiffe

unseres Lebens sein soll, das durch die Kraft des Gemütes vorangetrieben wird. Selbst wenn RITSCHL die völlige Unabhängigkeit der religiösen Aussagen verlangt und JAKOBI gar die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen Vernunft- und Verstandeswissen behauptet, so können sie das nur, indem es ihnen (bewusst oder unbewusst) der Verstand gesagt hat und sie auf diese Möglichkeit als die einzige Rettung vor Skeptizismus und Verzweiflung hingewiesen hat. Allerdings muss es ein eigener Verstand sein, der so das Messer in die eigene Brust stösst, aber darum bleibt es doch ein Urteil, zu dem nur das Erkennen, unter dem Einflusse des Willens, gelangt, und es beweist nur, dass dieser Einfluss der Wünsche und Hoffnungen bis zur Unterdrückung des eigenen Verstandes gehen kann. Diesen Fehler hat der grösseste der hier behandelten Denker, hat KANT denn doch vermieden; wenn irgend einer, so ist er der Versöhnung von Glauben und Wissen und einer gerechten Befriedigung beider Ansprüche nahe gekommen, nur dürfte er sich getäuscht haben, wenn er in seinen praktischen Ideen eben nur praktische Postulate erblickte, zu deren Sicherung der Verstand nichts Positives beitragen könnte. Metaphysik und Religion lassen sich, wenn anders sie möglich sein sollen, nur über dem Reiche der Natur und des Wissens erbauen, nicht ganz daneben und erst recht nicht dagegen, und dass sie in Wirklichkeit auch nie so gebaut worden sind, beweisen die genannten Beispiele ja an sich selbst.

Noch ein Bedenken würde sich gegen die völlige Loslösung des Glaubens von dem Wissen richten, selbst wenn sie auch zu ermöglichen wäre: es ist die Gefahr des bedingungslosen Subjektivismus. Können wir mit unserm schwachen Verstande schon nicht die Entscheidung fällen, wo es sich um die Erkenntnis der letzten Tiefen der Wirklichkeit handelt, können wir das Wesen der Welt und des Lebens nur ahnen und gibt dabei der Charakter und das Gemüt des Einzelnen den Ausschlag, so würde der Subjektivismus radikal und haltlos, wenn der Verstand nicht einmal das Recht der Prüfung und der Versöhnung mit seinem

Wissen zugeben kann und ihm das Reich des Übersinnlichen nicht nur behufs der Erkenntnis, sondern auch der Nachprüfung verschlossen wird. Es sind schon sowieso alle religiösen Vorstellungen und Weltanschauungen durch und durch persönlich, und das gilt nicht nur für die Auffassung des Individuums, sondern auch für ganze Völker und Zeiten. Sollte aber der Verstand nicht einmal mehr prüfen dürfen, was wahr und was falsch ist oder sich mit seiner gewissen Erkenntnis nicht verträgt, so wäre der blödeste Aberglaube ebenso richtig wie das edelste und reinste Streben (vgl. BUSSE, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, Bd. 111, S. 23—60), oder vielmehr: da die ethischen Wollungen uns diese Kenntnisse offenbaren, so wäre jeder Irrtum eine Sünde und ein moralischer Fehler. Man sieht, wohin das führen würde. Es ist genug, dass der Verstand nicht den Ausschlag geben kann und unsere edelsten und heiligsten Überzeugungen nur ein subjektiver Glaube sein können; „befreit“ man aber jede metaphysische, religiöse, ethische Betrachtung der Welt restlos vom Verstande, so ist des Subjektivismus kein Ende, dann kann man auch zu einer Theorie der widersprechenden Wahrheiten und zu einem Salto mortale kommen. Dass seine Lösung ganz persönlich ist, sieht JAKOBI überdies selbst ein: „Wer Persönlichkeit in meinem Sinne nicht gelten lässt, der kann auch meine Philosophie nicht gelten lassen, ich bin kein Mann für ihn, meine Lehre ist keine Lehre für ihn. Nicht immer war mir dieses so klar, als es jetzt im Greisenalter ist, aber bewiesen hat es sich in meinem ganzen Leben.“ (IVa, p. XXIII, II, 76, 205); damit gibt er ja nun selbst den Anspruch auf eine universale Gültigkeit und allgemeinmenschliche Lösung der erkenntnistheoretischen Probleme preis, ein Mangel dem jeder, der ein so subjektives Element wie die Bewertung zu einem besondern, unabhängigen Quell von Erkenntnissen macht, naturgemäss verfallen muss.

2. Nirgends treten diese Fehler nun so scharf hervor wie bei JAKOBI, und der bedenklichste ist dabei natürlich die Zweiseelentheorie: Es gibt keinen Punkt seiner Lehre, der energischer zur Kritik herausforderte und an dem sich die

Schwäche seiner Ansichten in eklatanterer Weise zeigte. Auch erhellt hier, dass der Salto mortale eigentlich zwei Seiten hat, eine ethische und eine erkenntnistheoretische, die für JAKOBI beide ineinander übergehen. Er findet sich ja vor das für ihn ungleich wichtigere religiös-ethische Dilemma gestellt: Entweder Gott oder die Natur, sodann auch vor das erkenntnistheoretische: Entweder ein Du oder alles nur ein Ich. Da das erste Problem den Kern seines Wesens viel bedrohlicher tangiert, so tritt in der Darstellung meist nur diese Seite hervor, doch ist die zweite nicht zu übersehen, und wenn er sagt: „Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus“ (IVa, 223), so rechnet er den erkenntnistheoretischen Idealismus stillschweigend hinzu. Denn „streng und einleuchtend lässt sich jedem Aufmerksamen und allein die Wahrheit Suchenden beweisen, dass, wenn der Mensch einen nur erdichteten Gott, er auch eine nur erdichtete Natur haben kann“ (III, 224, s. III, 201 f. und Briefe II, 51). Darum schliesst er aus dem Fatalismus unmittelbar wieder den Fatalismus (IVa, 59) und behauptet: Ohne einen Gott und ohne eine Welt kann man — d. h. ich, FRIEDRICH HEINRICH JAKOBI! — nicht leben, darum muss es das geben, und wenn nun der böse Verstand kommt und uns einredet, es sei damit nichts als Einbildung, so glaubt man ihm das nicht etwa, sondern springt „einfach“ über den Abgrund des Zweifels und den Berg des Unsinns hinweg direkt in das Land der Wahrheit und Wirklichkeit. Man kann aber die bescheidene Frage aufwerfen, ob man nicht bei einem derartigen Verzicht auf den Verstand sich eher dem Unverstande preisgibt, anstatt in die seligen Gefilde reiner und irrtumsloser Erkenntnis zu gelangen. Gerade, was er Kant vorwirft, dass „die Vernunft voraussetze, was der Verstand unmöglich heisst“ (III, 180, s. Kant, Kr. d. Urteilskraft, I. Aufl., S. 338), gilt umgekehrt für ihn. Er macht einmal die richtige Bemerkung, dass der Schluss aus der Unergründlichkeit der Natur auf eine Ursache ausser ihr ein „fehlerhafter, philosophisch nicht zu rechtfertigender Schluss“ sei (III, 403); so soll denn der Salto weniger fehlerhaft sein? An keinem Punkte seiner Lehre tritt der Dualismus so springend hervor wie

hier, an keinem aber auch so wenig einladend. Indes gerade in dem Nachweise der Notwendigkeit des Salto sieht er den bleibenden Wert seiner Philosophie (IVa, p. XLI), d. h. also, das Unphilosophischeste, was er tun konnte, soll den wissenschaftlichen Wert seiner Lehre ermöglichen! Nun wäre es doch einfache Denkerpflicht gewesen, stets von neuem die so widersprechenden Beweise zu prüfen und den Fehler zu suchen, so wie es KANT tat und in der Wissenschaft, für die er ja doch auch sorgen will, allein annehmbar ist; er aber konstatiert nur den Widerspruch, gibt damit also indirekt ohne weiteres dem Verstande Unrecht, und das ist ein Fehler. „Wer hartnäckig das Auge verschliesst, nicht sehen will, der kann nicht sehen. Aber es wäre die grösste Torheit, wenn er dem Auge . . . . . wegen seiner Blindheit Vorwürfe machen wollte“ (SCHELLING „Denkmal . . . .“, S. 168).

Auch kann man mit gutem Grunde die Richtigkeit von JAKOBIS Problemstellung bezweifeln, abgesehen von der Lösung, und wenn er sagt: Gott oder Natur, so erwidert z. B. HEGEL: „Es gibt ein drittes, und es ist dadurch Philosophie, dass es ein Drittes ist. Die Philosophie hat nur Bestand, wenn sie von Gott nicht bloss ein Sein, sondern auch ein Denken, d. h. Ich prädiziert, und ihn als die absolute Identität von Beiden erkennt, wenn sie gar kein Bestehen ausser Gott anerkennt, also das Entweder-Oder, was ein Prinzip aller formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes ist, in der absoluten Mitte schlechthin vertilgt“ (W. W., Berlin 1832, I, 134). Aber sein Schluss bleibt, dass eine Versöhnung von Glauben und Wissen unmöglich, ja unrecht ist. Ist darum dieser Schluss psychologisch begreiflich, da es sich für ihn um Lebensfragen handelt [I, 367], so ist er aber doch nicht gerechtfertigt; es ist zu beklagen, dass er die Lösung nicht selbst fand, es ist aber zu verurteilen, dass er sie überhaupt für unmöglich hielt und auch anderen den Weg verschloss. Für sich selbst muss man zum mindesten das Recht haben, sich alles natürlich auszubitten, wie es LESSING in der berühmten und folgenreichen Unterredung am 7. Juli 1780 in Wolfenbüttel tat (IVa, 75). Aber auch wenn er den Salto mortale als Allheilmittel nur für private

Zwecke gebrauchen wollte, so dürften wir ihm nachgehen und ihn an seine philosophischen Romane erinnern. Dort hatte er, wie ZIRNGIEBL bemerkt, keinen Salto nötig gehabt und wissenschaftliche Philosophie mit dem Glauben an Gott und Aussenwelt zu vereinen gewusst oder, um sich an seine spätere Terminologie zu halten, Verstand und Vernunft in Einklang gebracht. Es geht also auch ohne Sprung, auch bei ihm selbst, und dass er später nicht mehr umhin konnte zu springen, wo es nicht nötig war, ist zwar durch seine Schicksale und persönlichen Erfahrungen psychologisch begreiflich, bleibt aber trotzdem ein Sinken der philosophischen Einsicht.

Ganz ohne einen Anhaltspunkt konnte er dabei selbstverständlich nicht vorgehen, und zu allen Mängeln kommt noch hinzu der der Begründung. Er schliesst „aus dem Fatalismus unmittelbar wider den Fatalismus" (IV a, 59), denn „wenn es lauter wirkende und keine Endursachen gibt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloss das Zusehen, sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig miteinander haben, ist nur ein Anliegen unserer Leiber; und der ganze Inhalt dieser Unterredung in seine Elemente aufgelöst: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit, nebst den Begriffen davon und den Begriffen von diesen Begriffen" (IV a, 59 f.). Da sehen wir seinen Irrtum: allerdings soll nach SPINOZA — den er hierbei im Auge hat — das Denken das natürliche Geschehen nicht bewirken, sondern nur begleiten, aber doch missversteht JAKOBI den psychophysischen Parallelismus, indem er ihn nur als Materialismus sich vorstellen kann. SPINOZA ist indes weit entfernt davon, den gesamten Weltprozess in materialistische Vorgänge aufzulösen; und wenn nun auch das unabhängige Parallellaufen der beiden Reihen, Denken und materielles Geschehen, unbegreiflich ist, so dass LEIBNIZ es nur durch ein Generalwunder fassbarer machen konnte, und wenn der psychophysische Parallelismus noch wunderbarer ist als die Wechselwirkung von Leib und Seele und die Wahl zwischen beiden dem Einzelnen überlassen werden

muss, so kann man doch nicht wie JAKOBI daraus folgern: weil der Spinozismus keine Wechselwirkung und kein Handeln nach Zwecken kennt, ertötet er überhaupt jedes Denken und Erkennen. Was er hier gegen SPINOZA anführte, das brachte er später wider einen anderen Gegner noch einmal ins Feld, in dem er wegen der Identifizierung von Gott und Natur auch nur einen erneuten Spinozismus erblicken konnte. SCHELLING wies ihn aber zurück: Allerdings verdiene, wenn jede Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott schon Pantheismus sei, jede Vernunftansicht diesen Namen, das sei aber gerade die Befreiung vom Fatalismus, denn der Mensch könne seine Freiheit nur dadurch retten, dass er in Gott, ein Teil Gottes und sein Leben und Erkennen ein Wirken Gottes sei (Philos. Schriften I, 402—404). Wenn also JAKOBI schliesst — um die erkenntnistheoretische Seite in den Vordergrund zu stellen —, dass man mit dem Spinozismus, d. h. mit dem Verstande nicht zur wahren Erkenntnis komme und überhaupt alle Wirklichkeit und alles objektive Erkennen leugnen müsse, so ist seine Folgerung übereilt, die Notwendigkeit des Gedankensprunges ist nicht einzusehen.

Wie dem aber auch sei, so muss aus diesem „Schlusse" hervorgehen, dass der Salto eigentlich gar kein Sprung ist, sondern ein richtiger (oder vielmehr falscher) logischer Schluss. Das ist grade das Interessante und der beste Beweis gegen den Salto, den Verzicht auf verstandesmässige Erkenntnis, dass gerade er durch logische Gründe fundamentiert wird; andererseits erhellt aber auch, dass es für JAKOBI unumgänglich nötig war, Gründe anzugeben, wollte er sich nicht mit einer so gewagten Behauptung der Lächerlichkeit aussetzen. Noch klarer wird die logische Natur des die Logik vernichtenden Salto, wenn man nach den Objekten fragt, nach denen ihn dieser unglaubliche Sprung des Glaubens führen sollte, denn er setzt mit dem verachteten Verstande nicht nur fest, dass er springen muss, sondern auch wohin er springen will. Schon zu seinen Lebzeiten warf man ihm vor, er stürze sich (auf wessen Flügeln eigentlich?) gleich in den haltlosen Abgrund des Glaubens; dagegen sträubt er sich natürlich und schreibt: „Bei mir ist gar nicht die Rede von einem kopf-

unter Hinabstürzen von einem Felsen in einen Abgrund, sondern von einem, von ebenem Boden aus, sich über Felsen und Abgrund Hinwegschwingen und jenseits wieder fest und gesund auf die Füsse zu stehen kommen" (Briefe II, 466). Gut, geben wir ihm zu, dass es kein Sprung in, sondern über den Abgrund sei, das Kunststück und der Unverstand bleiben dieselben wie immer bei der Zweiseelentheorie. Gewiss ist aber, dass er nur darum sicheren Fuss fassen konnte, weil ihm schon vorher feststand, was er glauben wollte und was nicht, weil sein Verstand (nicht etwa die hinterher erfundene Offenbarung) schon vorher entschieden hatte, dass er wohl an eine reale Aussenwelt, sowie an alles Gute, Schöne und Wahre, an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit glauben könne, nicht aber an irgend ein Dogma irgend einer Kirche. Alle Theologien und Offenbarungsgeschichten hält er ihrem mystischen Wesen nach für gleich wahr, in ihrer äusseren Einkleidung aber für gleich fabelhaft und irrgläubig (Briefe II, 146 und 155. „Soweit das Christentum Mystizismus ist, ist es mir die einzige Philosophie der Religion, die sich gedenken lässt, desto weniger aber komme ich mit dem historischen Glauben fort" Briefe II, 55). Wenn dies nicht das Werk seines Verstandes ist, wie kommt es denn sonst, dass der Salto mortale ihn nicht noch weiter trägt und auch noch über diese Offenbarungswahrheiten schwingt, obwohl er es oft selbst wünscht? (III, 331). Er wäre natürlich empört gewesen, wenn man ihm eingewandt hätte, sein Glaube werde nicht durch die offenbarende Vernunft, sondern durch den Verstand gelenkt: der psychologische Prozess scheint mir aber tatsächlich so verlaufen zu sein, denn wenn JAKOBI sich auf die Offenbarung dieser Ideen stützt, so finden wir dieselbe Begründung in der Geschichte der Religionen stets wiederkehrend, und es ist nur der Intellekt, der JAKOBI von dem Glauben auch an die „geoffenbarten Wahrheiten" der christlichen Kirchen zurückhält.

Die übersinnlichen Objekte nun, zu denen ihn der Verstand mit dem Opfer seiner selbst führt, spielen in jener Zeit eine gewichtige Rolle, und es ist, wie schon oben bemerkt, nicht zufällig, dass sie mit den Ideen übereinstimmen,

die die deutsche Aufklärung als Gegenstände der „natürlichen Religion" gefunden zu haben glaubte[1]). Dabei zeigt sich also JAKOBI, wie so mancher in Übergangsperioden, als der Sohn seiner Zeit und ihr Gegner; ihr Sohn, sofern er prüfungslos ihre Objekte übernimmt und in den Mittelpunkt seiner Lehre stellt, ihr Gegner zugleich, da er ihre Unbeweisbarkeit behauptet und sie nur Gegenstände des Glaubens sein lässt, während gerade die Popularphilosophie und Aufklärung sie als Grundwahrheiten des menschlichen Verstandes logisch demonstrieren zu können sich anmass. Seine Zeit und Umgebung hat JAKOBI also diese Ideen gegeben, sie setzte er also bei seinem Sprunge voraus, er wusste unbewusst, an was er glauben wollte, er hatte vorher schon, was er erstrebte. Wirklich: dieser Salto ist kein Salto.

Nur von aussen gesehen, mag es scheinen, als ob es ein wirklicher Sprung wäre, grade dann aber wäre er als ein sacrificium intellectus nur um so mehr zu verurteilen. Denn noch einmal: wenn es auch Wahrheiten geben kann, die unser Verstand, in den Grenzen des Irdischen befangen, nicht fassen kann, so sind doch solche, die direkt wider ihn gehen, unannehmbar, ja man kann sagen: da unser Erkennen das Mass aller Dinge bildet, so sind sie auch unmöglich. Ist nun gar diese Lösung der Erkenntnisprobleme derart in sich widerspruchsvoll wie hier, so ist die Zweiwahrheitenlehre vollends nicht zu gebrauchen. Von den Forderungen, die man an eine Weltanschauung so gut wie an eine wissenschaftliche Theorie zu stellen Fug und Recht hat: innere Konsequenz und Einklang mit dem naturgegebenen Weltbilde, erfüllt der Salto mortale, dieser Typus der Zweiseelentheorie, auch nicht eine.

Ist das die Grundlage der Jakobischen Erkenntnislehre, so kann man von vornherein annehmen, dass der übrige Aufbau davon angekränkelt ist und zu manchen Einwänden berechtigten Anlass gibt; es sollen indes hier nur

[1]) SCHOPENHAUER bemerkt es als eine „kleine Schwachheit" JAKOBIS, „alles, was er vor seinem fünfzehnten Jahre gelernt und approbiert hat, für angeborene Grundgedanken des menschlichen Geistes zu halten". (W. W. I, 15, GRISEBACH.)

die wichtigsten angeführt werden. Aus dem Widerspruch der Erkenntnisse des Herzens und des Verstandes hatte JAKOBI den Schluss gezogen, dass im Grunde doch nur die ersteren wahr sein könnten und wir alles, ja alles nur glauben müssten, aber auch im Glauben richtig erkennen könnten. Da liegt nun gleich ein Stein des Anstosses im Wege: die Gleichartigkeit der sinnlichen und übersinnlichen Erkenntnis. Beides offenbart sich uns, beides können wir (also) nur glauben, beides soll gleich, zuweilen die transzendente Erkenntnis noch gewisser sein (z. B. Gott ist dem Menschen „gegenwärtiger durch sein Herz als ihm die Natur gegenwärtig ist durch die äusseren Sinne", II, 119f). Diese Behauptung ist in einer Erkenntnislehre, die doch Anspruch auf wissenschaftliche Wahrheit macht, einfach nicht zu fassen; für JAKOBI selbst mag es ja zutreffen, aber es ist dann nur ein Werturteil, und da ist wieder zu betonen, dass eine solche Verwechselung von Erkenntnis- und Werturteilen ein Fehler ist. Das verkannt zu haben, muss man seiner frommen Überschwänglichkeit zugute halten, eine solche Behauptung aber als allgemeingültig aufzustellen, hebt jede Erkenntniskritik auf, findet übrigens auch täglich seine Widerlegung, denn die Zahl derer ist nicht gering, die wohl an eine transsubjektive Aussenwelt, nicht aber an einen Jakobischen, supramundanen, wunderwirkenden, persönlichen Schöpfer glauben.

Aber dass wir beides so gewiss erkennen, dass wir es überhaupt erkennen, ist für ihn, wie alles andere, ein Wunder, und diesen Standpunkt nennt JAKOBI — Realismus. In zwiefacher Hinsicht will er diesen Namen führen: weil die Aussenwelt real sei, d. h. eine von uns unabhängige Existenz führe, und weil wir nicht nur ihr Dasein, sondern auch ihre Beschaffenheit richtig und adäquat erkennen, also unsere Vorstellungen objektiv und wahrheitsgetreu seien. Beides könnte man zugeben, aber nicht in Jakobischem Sinne, als ob wir die Dinge nur erkennen könnten, wenn sie sich uns offenbaren und als ob unsere Vorstellungen wirklich nur die „Schatten der Dinge, welche gegenwärtig waren", (II, 175) seien. Im Anfange ging er gar so weit, jede Wahrnehmung

schon an sich einen Begriff zu nennen (II, 263), und stets war seine Lehre, dass der Verstand nur identische Urteile fällen könne, also auf jedes Verständnis, auf eine Einsicht in die Dinge, verzichten müsse. Auch als er später unter „Begriff" das Produkt des Verstandes aus den Wahrnehmungen und Empfindungen verstand, sollten die so gebildeten Begriffe nichts eingebüsst haben als nur das Wirkliche selbst (II, 232), und wir die Dinge erkennen, wie sie an sich sind. Dabei verfällt er jedoch in den Fehler aller einseitigen Empiristen, die Erfahrung für ein offenes Tor zu halten, durch das die Dinge, wie sie an sich sind, zu uns hineinspazieren und den subjektiven Faktor gänzlich zu übersehen. Noch mehr tut er das in der Behauptung, dass wir die Dinge nur dann erkennen, wenn sie sich uns offenbaren, womit ja jeder Erkenntnistheorie im Prinzip der Lebensfaden durchgeschnitten ist.

Auf wie schwachen Füssen dieser Realismus steht, zeigt erst recht folgende Betrachtung. All unser Wissen von der Aussenwelt, sagt JAKOBI, verdanken wir der Sinneswahrnehmung, die in sich selbst die gewisseste Bürgschaft für ihre Wahrheit trägt. „Notwendig glaubt der Mensch seinen Sinnen" (II, 107), „wir glauben, was wir sehen, und können gar nicht anders" (II, 228). Ja, können wir denn unseren Sinnen ohne weiteres glauben? Betrügen sie uns nicht oft, wo nicht immer? Dieser Vorwurf ist ja uralt, er musste sich auch den Zeitgenossen des fehdelustigen Philosophen von selbst aufdringen, und so sehen wir JAKOBI denn in eigner Person dazu Stellung nehmen (II, 170—172; VI, 168). Er gibt zwei Beispiele seines Freundes HEMSTERHUIS, von denen das erste nur angeführt zu werden braucht, um seine überwältigende Hilflosigkeit selbst zu gestehen (II, 171): der Gegenstand sei z. B. 4, alles, was zwischen uns und dem Gegenstande liege, = 3, so sei unsre Vorstellung von dem Gegenstand die Zahl 12, denn wenn 4 nicht 4 wäre, so wäre 4 × 3 nicht = 12. Das letzte ist ja allerdings auffallend richtig, aber so würden wir ja nie eine adäquate Vorstellung einer Sache erhalten können. Was nützt es uns, wenn wir für einen Gegenstand 4 nur eine Vorstellung 12 bilden können,

und wie wissen wir, wenn wir eine Vorstellung = 12 haben, zu welchem Gegenstand sie passt und dass sie gerade der Sache 4 nachgebildet ist? Will man diesen Standpunkt festhalten, so muss man zu der Kantischen Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung, aber auch allen ihren Konsequenzen übergehen. Gerade das liegt aber JAKOBI so fern, dass er nichts Entgegengesetzteres sich denken konnte, er, der die Vorstellungen für vollkommen getreue Kopien der Dinge hält. Dieses Beispiel taugt also gar nichts und — was die Hauptsache ist — den springenden Punkt der Frage berührt es gar nicht: warum wir gerade diese Vorstellung richtig nennen und jene falsch. Ebenso gehört das zweite Beispiel, das an sich allerdings vernünftiger ist, nicht hierher. Er hatte aus dem vorigen Exempel geschlossen, unsere Vorstellungen seien das „Resultat der Beziehungen, welche sich zwischen uns und den Gegenständen und allem, was uns von den Gegenständen trennt, befinden" (II, 170), und erläutert es durch das zweite Beispiel: unsre Vorstellung einer Kugel enthalte die Kugel und alles, was sich zwischen ihr und uns befinde, ebenso die Vorstellung einer Säule, und da das Dazwischenliegende in beiden Fällen dasselbe sei, so müsse der Unterschied, den wir doch machen, in den Gegenständen liegen (II, 171 f.). Ganz richtig, indes auch dieses Beispiel tut nichts zur Sache: es lässt ja ganz unerklärt, warum einige Wahrnehmungen falsch sind, und zeugt nur, dass wir den Stoff zu unseren Vorstellungen von den Dingen hernehmen, und könnte als Beweis nur gegen den Solipsismus dienen, der die ganze Welt nur als eine Sinnestäuschung auffasst, obwohl JAKOBI es auch gerade für die Widerlegung der speziellen Sinnestäuschungen verwenden will (II, 169 unten).

Beide Beispiele gehen also nicht auf den Kern der Frage, sondern im Grunde nur auf die abermalige Weisung aus: notwendig glaubt der Mensch seinen Sinnen (II, 107). Aber so ist es eben nicht, der Mensch glaubt nur dann seinen Sinnen, wenn der Verstand ihre Mitteilungen untereinander und mit sich geprüft und entweder für richtig befunden oder dementsprechend korrigiert hat, wie die gewöhnlichsten Tatsachen des Sehens, der Perspektive usw. beweisen.

„Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält." (Goethe.)

Wäre es nicht so, dann würde, um eine der alltäglichsten Sinnestäuschungen anzuführen, uns noch heute die Sonne buchstäblich auf- und untergehen, so würden wir auch heute noch glauben, die Menschen seien in der Ferne wirklich so klein, wie sie scheinen. Dass wir uns nicht mehr durch die entgegengesetzten Wahrnehmungen beirren lassen, ist nur eine Folge der Prüfung und Mahnung des Verstandes. Nun kann wohl kein Zweifel sein, dass JAKOBI in der Praxis des gewöhnlichen Lebens seine Sinneswahrnehmungen genau so sichtete wie jeder andre verständige Mann, es bleibt aber der Mangel, dass er dem in seiner Theorie keine Rechnung trug und nicht einmal in der Frage der Sinnestäuschungen den Verstand zu seinem Recht kommen liess. Die einzige Ausflucht, mit der er die Wahrheit der Sinneswahrnehmungen stützt, bleibt dann nur wieder das „Wunder", und so sagt er denn noch in seinem philosopischen Testamente: „notwendig glaubt der Mensch seinen Sinnen" (II, 107).

JAKOBI könnte indes vielleicht versuchen, sich aus der Schlinge zu ziehen und einwenden: Die Sinne betrügen uns nicht, sondern wenn wir falsche Vorstellungen bilden, so ist das der Fehler des Verstandes, der auch da objektiv urteilt, wo er nur zu subjektiven Feststellungen berechtigt ist, der z. B. sagt: Die Sonne geht auf, statt: ich sehe eine aufgehende Sonne. So argumentiert er auch tatsächlich (III, 312 Anm.), indem er sich auf FRIES beruft, und das liegt ganz in der Bahn seiner verstandesfeindlichen Erkenntnislehre. Aus zwei Gründen könnte er jedoch diese Rechtfertigung — die überhaupt nur den Schein einer solchen hat, da die Sinne uns ja stets von neuem den Anlass zu den falschen Schlüssen geben — nicht für sich in Anspruch nehmen: wie sollten wir denn die Grenze zwischen objektiven und subjektiven Schlüssen finden? Soll das Urteil über den Aufgang der Sonne nur aus diesem Grunde falsch sein, dann dürfte jeder immer nur sagen: ich sehe und höre etwas, das ich „meinesgleichen" nennen möchte, ob es aber

wirklich ein Mensch, Fleisch von seinem Fleische und Geist von seinem Geiste sei, dürfte er nicht behaupten. Und so käme man bei dieser Theorie auf einen radikalen Agnostizismus und Solipsismus, der aber das Gegenteil ist des Dualismus und Realismus, in dem JAKOBI seine Ruhe findet. Man braucht indes gar nicht diese Konsequenzen zu ziehen, um zu zeigen, wie wenig sich die genannte Rechtfertigung bei JAKOBI anwenden lässt: sagt er doch, dass der Verstand bei der Bildung der Vorstellungen nichts an den Eindrücken und Empfindungen der Sinne ändere und sie so konform herstelle, dass sie nur durch Vergleichung mit dem Wirklichen selbst von diesem unterschieden werden könnten (II, 231). Demnach kann die Schuld bei den Sinnestäuschungen schlechterdings nicht am Verstande liegen, sondern bleibt auf seiten der Sinne.

Aber auch sie betrügen uns nicht, nach JAKOBI. Es ist ein Wunder, dass wir ihnen so glauben dürfen, aber es ist so (II, 107). Charakteristisch ist eine Stelle seiner Aphorismen: „Ihr sagt, die Sinne betrügen uns. Ich frage, was redet denn die Wahrheit zu uns? — Etwa das, was uns gar nichts sagt und vorweist? — Das ist die Frage: hat die Vernunft als solche etwas vorzuweisen? — Wenn hinter dem Truge keine Wahrheit zu finden ist, so lasset uns den Trug." (VI, 168). Gut, den wollen wir ihm gerne lassen. Im Grunde genommen ist es also ein Wunder, wie er es anfangs (II, 228) behauptet hatte und auch nach den Angriffen seiner Gegner wirklich noch weiter behauptete (II, 107, zwischen II, 228 und II, 107 liegen 28 Jahre). Schwerlich wird aber eine Behauptung dadurch besser, dass man sie einfach wiederholt; auch ist die Ausflucht, ein Wunder zu Hilfe zu nehmen, zu bequem und nichtssagend, als dass sie ernstlich und auf die Dauer in Frage kommen könnte. So wie hier, zeigt sich die Schwäche JAKOBIS doch an sehr wenigen Stellen.

Es nützt gar nichts, beweist im Gegenteil die Inferiorität der Jakobischen Position nur um so schlagender, wenn dieser sich auf den gesunden Menschenverstand beruft, der uns die Wahrheit der Sinneswahrnehmungen offenbare (II, 164).

Er verschmäht sogar den etymologischen Nachweis nicht, dass „wahrnehmen" eben das Nehmen, Ergreifen der Wahrheit sei (III 19, 32; „Man läuft am wenigsten Gefahr sich zu verirren, wenn man nur immer den Wurzeln der Wörter so tief wie möglich nachgräbt. Ich habe für mich keine andere Art zu philosophieren und glaube alles auf Grammatik reduzieren zu können", Briefe I, 418). Nun soll es freilich ratsam sein, sich nie zu weit von dem gesunden Menschenverstand zu entfernen, aber hat nicht eben er Jahrtausende lang die Erde ins Himmelszentrum gestellt, und müsste er es etwa heute, wenn wir nach Jakobischer Art erkennen, nicht mehr tun? Zum praktischen Handeln mag man damit auskommen, für die Wissenschaft und Erkenntnislehre bedarf es allein des kritischen und vor allem sich selbst prüfenden Verstandes, der allerdings ja in Wirklichkeit nichts anderes ist als der sogenannte gesunde Menschenverstand. (Oder sollte die Wissenschaft mit einem kranken, geistesblinden Verstande arbeiten? JAKOBI mus wohl der Ansicht sein, sonst könnte er den Salto mortale nicht für möglich halten). Treffend wendet sich KANT, dem man weder den gesunden noch den kritisch geschärften Menschenverstand absprechen kann und der von den Angriffen der Philosophen des gesunden Verstandes — auch gerade von JAKOBI — sattsam belästigt wurde, gegen ein solches Verfahren, sich in wissenschaftlichen Fragen auf dem Polster des common sense zur Ruhe zu legen: „Man muss ihn durch Taten beweisen, durch das Überlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann." (Einl. zu d. Proleg., 1. Aufl. S. 11). Das ist zugleich eine der besten Kritiken über JAKOBIS Kantpolemik, und aus der berufensten Feder geflossen. Zudem: ist es denn nicht gerade der schlichte Verstand, das gesunde Nach-

denken, das uns den Sinnentrug aufdeckt, das uns z. B. sagt, dass ein Stab davon nicht bricht, weil man ihn ins Wasser steckt? JAKOBI kann sich natürlich nicht der Einsicht verschliessen, dass wir auf die Sinne nicht untrüglich bauen können (II, 170 oben), und nur die — nach seiner Meinung! — daraus entspringende Gefahr, in einen inhaltleeren, toten Subjektivismus zu fallen, muss ihn immer wieder auf die entgegengesetzte Seite gedrängt haben, wo er denn freilich nur den Trug (VI, 168) und Wunder für sich hatte, also diese ganze wichtige Frage ungelöst liess. Es ist dies ein sehr lehrreiches Beispiel, wie stark die Strömung in ihm war, die die Interessen des Herzens um jeden Preis zu retten suchte, dass er sogar in der Frage der Sinnestäuschungen seinem Verstande nicht folgen wollte und damit nur in eine gänzlich unhaltbare Stellung geriet.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man diese Erklärung durch ein Wunder auf einen Reflex und die Wirkung seines religiösen Mystizismus zurückführt. In der Tat: dort stützte er seinen ganzen Glauben lediglich mit Wundern, und was konnte da näher liegen — nachdem er einmal die Alleinmöglichkeit des Glaubens zu seinem Prinzip erhoben hatte — als auch in das Gebiet der irdischen Erfahrungen den Wunderbegriff, mit dem er so wunderbare Dinge ohne Schwierigkeiten behaupten konnte, zu übertragen? So kommt er zu einer alles umfassenden Bedeutung des Wortes „Wunder". Schon dem oberflächlichen Leser muss der häufige Gebrauch von „Wunder" und „Offenbarung" auffallen; darum wird es nützlich sein, einmal die Frage aufzuwerfen: was ist denn bei JAKOBI alles Wunder und Offenbarung? Wunder ist ihm die Vereinigung von Seele und Leib, sowie von Naturnotwendigkeit und Freiheit im Menschen (II, 317, III, 398), die Übereinstimmung der beiden Wahrheiten, des Herzens und des Verstandes, ist nur durch ein Wunder möglich (I, 367), Wunder ist das Dasein und die Erkenntnis des Übersinnlichen (IVb, 155) und unser eigenes Dasein (Briefe II, 47 f.). Wunder ist die Arbeit des Verstandes (III, 178, 213), Wunder sogar die Tatsache der Sinneswahrnehmung (II, 34, 166; III, 43, 178; IVa, 211) und jeder Erkenntnis (III, 204): kurz, Wunder ist ihm schliesslich alles, so dass von dieser Seite gesehen seine ganze Erkenntnislehre ein lauterer Mystizismus ist.[1])

Wenn er indes von Gott sagt (II, 55, 121, Briefe II, 147), dass er nur Wunder tun könne, so kann man das nicht auf die Goldwage legen; er mag, trunken von dem grossen Gedanken der Allmacht, sich von seinem Schwunge zu weit haben hinreissen lassen. Dem entspricht natürlich auch die weite Ausdehnung des Offenbarungsbegriffes, die wir hier nicht ausführen wollen; genug, er findet in allem Wunder und Offenbarung. Es mag so aussehen, als ob hier auf das blosse Wort „Wunder" ein ungebührliches Gewicht gelegt werde: allein JAKOBI ist es gerade, der das tut, der für alles nur diese Erklärung hat und in seiner Logik die Einsicht in den pythagoräischen Lehrsatz mit dem mystischen Glauben an einen Schöpfer unter dem gemeinsamen Oberbegriff „Wunder" vereint, und schliesslich hat er für die Gewissheit des eigenen Ichs wie für die Annahme, dass er z. B. in der Ferne ein Haus sieht, und für die Erwartung, dass es am anderen Tage regnen wird, nur dasselbe Wort „Glauben" und dieselbe Begründung „Offenbarung".

Auch hier kann man nicht schwanken, welche Stellung man dazu nehmen soll. Er sagt selbst einmal — und darin hat er leider durchaus recht —: „Einmal mit einem Wunder sind alle Philosophien, ohne Ausnahme, behaftet. Jede hat einen besonderen Ort, ihre heilige Stelle, wo das ihre, als das allein wahre, jedes andere überflüssig machende Wunder zum Vorschein kommt" (III, 55). Nun, bei ihm selbst findet man etwas mehr derart; er beginnt nicht nur seine Philosophie mit dem unbegreiflichen Wunder der Wahrnehmung und Erkenntnis, sondern lässt aus solchen Elementen

[1]) Eine interessante Beobachtung ist es, dass sogar alle seine Personen in seinen Romanen an dieser Wundersucht kranken. „Die Tendenz, ihr Wesen, ihre Taten und ihre Verhältnisse für sich und untereinander ausserordentlich, sonderbar, seltsam und unbegreiflich zu finden, ist eine charakteristische Familienähnlichkeit der Jakobischen Menschen. Keiner ist aber von diesem Hange so ganz besessen wie WOLDEMAR" (FR. SCHLEGEL, Charakteristiken und Kritiken 1801, I, 19).

sein ganzes System bestehen und endet mit dem unbegreiflichsten Wunder von allen, dem Salto mortale, so dass es eigentlich kein Wunder ist, wenn ein so verständiger Mann, wie er es doch immerhin war, sich bei so viel Wundern selbst nicht wohl fühlte. ZIRNGIEBLS Kritik ist durchaus berechtigt: „Nur wer seine Lehre mit Wundern festigt, der vermag innerhalb seines Standpunktes zu verharren“ (ZIRNGIEBL, FR. H. JAKOBIS Leben, Dichten und Denken, 1867, S. 325). Wenn es aber so ist, dass man immer neue Wunder zur Erklärung der Wirklichkeit bedarf, so ist jede Philosophie und Wissenschaft überflüssig. Jedoch genügt es bei den Rätseln der Welt und des Lebens nicht, festzustellen: sie sind Rätsel, sondern sie wollen gelöst und erklärt werden; und gelingt es uns auch nie, das Ziel zu erreichen, bleibt unser Wissen auch stets Stückwerk, so ist es doch unsere Pflicht, an der Lösung dieser Fragen zu arbeiten, so viel in unseren Kräften steht, und die Hände nicht abzulassen von dem Bau der Ewigkeiten. Aber die Philosophie, die ihre Aufgabe erkennt und vom einfachen Hinnehmen zum Erklären und Begreifen ihren Weg geht, schien JAKOBI sein höchstes Gut, die Realität der sittlichen Ideen, Gottes und der Welt zu rauben, und da er lieber das Leben lassen wollte, verzichtete er auf ein Verstehen, ja auch auf den Versuch zu einer verstandesmässigen Lösung und liess als letzten Ausklang die glaubensvolle Hinnahme der Wunder stehen. Wo erst die wirkliche Aufgabe des Forschers beginnt, endet sie bei ihm (IVa, 72!), er sieht das Problem wohl, vermag es aber nicht zu lösen. Um nicht die Ergebnisse des menschlichen Ringens um die Wahrheit zu verlieren, gab er einem tiefinnerlichen Gesetze, dem Willen seiner Natur zum Leben folgend, die Form, die Methode preis, aber es war das Höchste, das Beste, wofür er dieses Opfer brachte; er irrte freilich, aber auch im Irrtum bewies er die Grösse und Reinheit seiner Seele.

Und das möge hier den Ausschlag geben. Wenn man sieht, wie oft er in seinen Behauptungen fehlgegriffen hat, wie er allen Ernstes von verständigen Denkern das Opfer ihres Verstandes verlangen konnte, so ist es schwer verständlich, wie

dieser Mann sich bei den Zeitgenossen und gerade den Besten unter ihnen eines so unbestrittenen Ansehens erfreuen konnte. Zählte er doch einen GOETHE und HAMANN zu seinen besten Freunden, wurde er doch von SCHILLER und von HUMBOLDT und vielen andern hochgeschätzt, nannte ihn FICHTE doch „das schönste Bild der reinen Menschheit in unserm Zeitalter“ (Briefe II, 222), und fand er doch sogar die Anerkennung und Achtung des Gewaltigsten der Damaligen, eines KANT, dem man wahrlich nicht nachsagen kann, dass er nichts vom Handwerk verstand. Des Rätsels Lösung ist JAKOBIS Persönlichkeit. Sein scharfer Verstand, seine ästhetische Begabung, seine feinsinnige Bildung, seine ausgedehnten Kenntnisse auf literarischem wie praktischen Gebiete und sein durchaus reines, edles Wesen: das alles musste sein Bild gerade den Edleren lieb und wert machen. Von seiner Lehre wendet man sich mit Bedauern ab, es ist zu viel Verfehltes darin, und besonders der Salto mortale schreckt wie ein Medusenhaupt den Verständigen zurück. JAKOBI hat das Problem der Erkenntnis mehr zum Bewusstsein gebracht, als dass er es löste, und wenn also seine positiven Leistungen in der Geschichte der Philosophie nicht gerade hoch bewertet werden können, so ist er doch eine von den Gestalten, zu denen man trotz ihrer Irrtümer nur mit Achtung aufblicken kann. Mit klarem Blick erkannte er selbst seine Stellung: „Mir dämmerte ein Ziel; — aber ich war zu schwach, zu schwach wenigstens, um auch anderen auf diesem Wege fortzuhelfen!“ (I, 358). Gerade diese Bescheidenheit und Einsicht in die eigene Bedeutung muss ihm nur um so mehr unsere Sympathie erwecken, so entschieden man auch seine Lehre und zumal seine Theorie der zwei Wahrheiten ablehnen muss.

Lebenslauf.

Am 14. Februar 1884 wurde ich, Richard Kuhlmann, als Sohn des verstorbenen Lehrers Richard Kuhlmann und der Gertrud, geb. Wymann, evangelischer Konfession, zu Stiepel in Westfalen geboren. Meine Schulbildung erhielt ich auf dem humanistischen Gymnasium zu Barmen, das ich Ostern 1902 nach bestandener Reifeprüfung verliess. Dann studierte ich Philosophie, Geschichte, Geographie und Philologie, zunächst ein Semester in Marburg, weiter zwei in Münster, zwei in Berlin und die letzten drei wieder in Münster.

Vorlesungen hörte ich bei den Herren Professoren: v. Drach, Elster, Glagau, Jenner, Tuczek, Ule, Wenck (in Marburg); Breysig, Dessau, Geiger, Gunkel, Haguenin, Lasson, Lenz, Ed. Meyer, Münch, Paulsen, v. Richthofen, Roloff, Rothstein, Schäfer, Thomas, v. Wilamowitz-Möllendorf (in Berlin); Adickes, Busse, Deiters, Ehrenberg, Erler, Geyser, Hosius, Koepp, Lehmann, Mausbach, Meister, Mettlich, Rosemann, Schmitz, Schwering, Sonnenburg, Spannagel (in Münster).

Allen meinen verehrten Lehrern sage ich herzlichen Dank, ganz besonders aber den Herren Professoren Busse und Adickes, die mich durch mannigfache Anregungen äusserst verpflichtet haben.